TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME III.

TORINO

TIPOGRAFIA SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI

1864

OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XII

TORINO
TIPOGRAFIA SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI
1864

SCIENZE

METAFISICHE

VOL. VII.

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME III.

TORINO
TIPOGRAFIA SCOLASTICA DI SEBASTIANO FRANCO E FIGLI
1864

TEOSOFIA

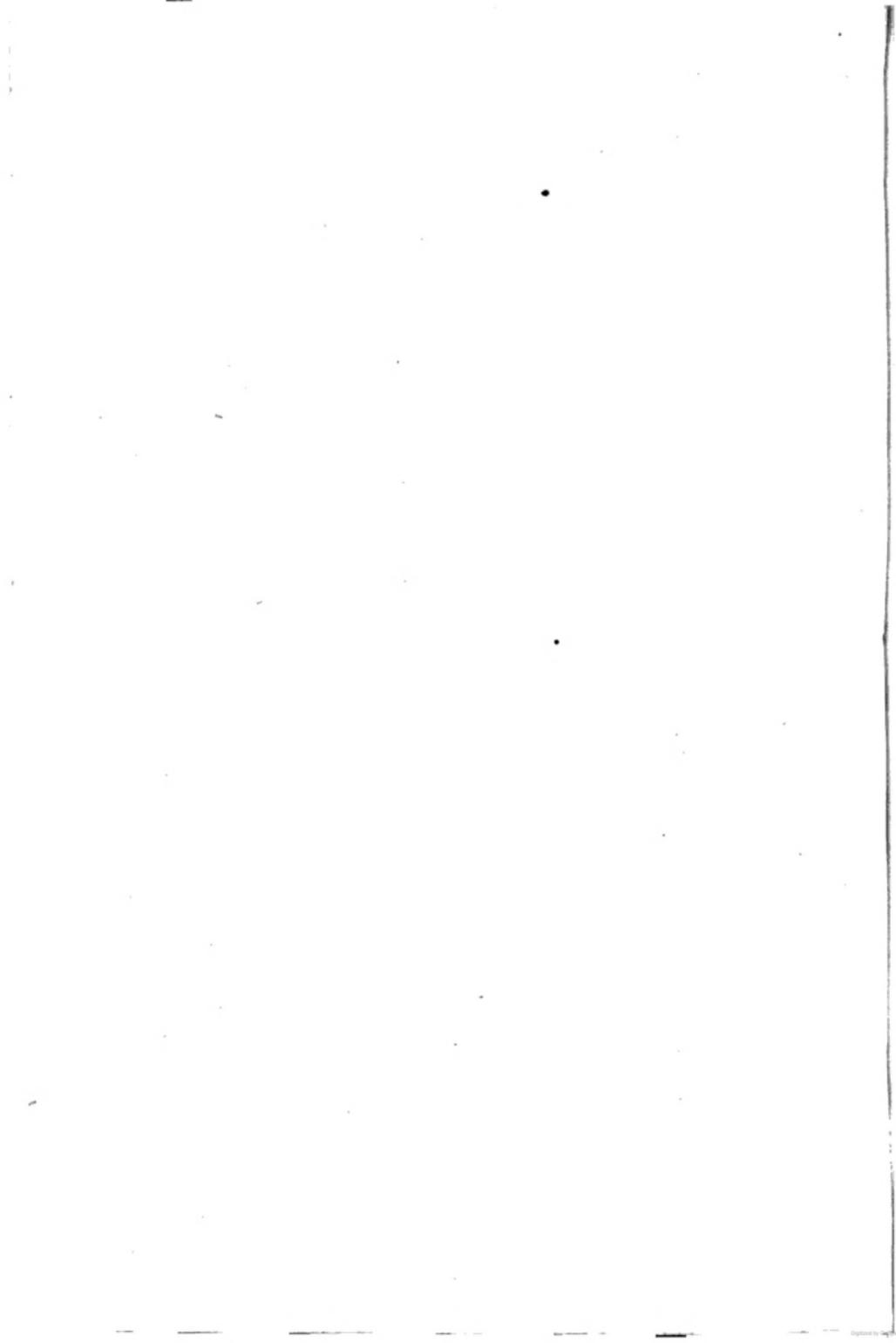
PARTE PRIMA

ONTOLOGIA

AVVERTIMENTO

Con questo terzo volume, che tratta lo stesso argomento del secondo, e che dal secondo venne separato soltanto per non crescerne a dismisura la mole, ha termine quanto ci rimane della parte ontologica; la quale però, come fu già detto nella Prefazione all'Opera, e come ognuno può accorgersi dalle ultime linee, non è al tutto finita. L'avrebbe finita l'Autore, secondo ch'egli disse ad alcuno de'suoi cari, con qualche altro capitolo; e già due volte al letto di morte egli chiamava l'amanuense, e sforzavasi a dettare; ma le forze non glielo consentirono. Chi era allora presente, ricordavasi di ciò che il grande uomo aveva scritto: « *Per la legge della celerità, Iddio abbrevia la vita de' grandi uomini. Compita la loro missione, basta. Talora non lascia loro nè manco il compire affatto l'opera che intraprendono; purchè essa sia tanto avanzata o avviata che ne sia assicurato il successo, essi non sono più necessari. Tommaso d'Aquino lasciò imperfetta la sua* Somma; *la perfezione che le mancava era accidente; tutta la sostanza di quel gran sistema, in cui riceveva unità ed ordine maraviglioso la dottrina del Cristianesimo svolta in dodici secoli, era già data al mondo dalla sua penna. — Altri seminano, altri mietono* » (Teodicea, 909).

Stresa, ottobre 1864.

PAOLO PEREZ.

LIBRO III

L'ESSERE TRINO

CONTINUAZIONE

SEZIONE V.

Dell' Ordine ontologico de' concetti astratti.

CAPITOLO I.

La Filosofia dee far conoscere le relazioni che passano tra i concetti astratti di cui ella fa uso.

1170. Volgendo ora un'occhiata al cammino percorso, noi abbiamo procurato d'investigare con qual nesso le tre supreme forme dell'essere si trovino congiunte in ciascuna di esse: cioè come s'annodino nell' ente considerato qual subietto (Sez. I), come nell'obietto (Sez. II), e come nel morale (Sez. III).

Ma poichè le tre forme si possono pensare in due modi, cioè come forme *sussistenti* , e come *astratte* ; perciò ciascun membro di quella triplice investigazione si suddivise in due : poichè abbiamo dovuto investigare, qual fosse il nesso delle tre forme in ciascuna forma sussistente, e qual fosse il loro nesso in ciascuna forma astratta.

Noi siamo così pervenuti all' origine della duplicità del pensare umano. Poichè il pensare umano è duplice: *concreto* quando riguarda sussistenti, *astratto* quando riguarda una parte di essi non sussistente da sè sola. A queste due classi di pensieri si riducono tutti i pensieri possibili, tutto lo scibile. Ora, la sorgente di queste due somme classi di pensieri trovasi nelle forme dell'essere. Queste forme pensate come sussistenti somministrano il pensiero concreto ontologicamente primo, al quale sono subordinati tutti i pensieri concreti posteriori. Queste stesse forme, pensate come pure forme astratte , somministrano il pensiero astratto ontologicamente primo, dal quale discendono tutti gli altri astratti. Le forme poi si unificano nell' essere. Così tutti

i pensieri umani ricevono un ordine, ed è trovata la strada di pervenire alla Teoria del pensare umano, alla quale teoria non isfugge più alcun pensiero, perchè si sono raccolti tutti i pensieri possibili in classi, e di queste classi si è trovato il principio.

1171. Ma la ricerca del nesso col quale si congiungono tra loro le forme primitive dovea naturalmente condurci ad un'altra ricerca non meno importante. E a questa nuova ricerca ci spingeva una difficoltà che si presentava da se stessa alla mente, e che dovea rimoversi, acciocchè non crollasse la data teoria. Una tale difficoltà era la seguente: « Voi avete detto, che tutto ciò che si pensa è essere, e forme di essere. Di poi avete cercato : qual sia il nesso tra le forme supreme dell'essere, tanto considerate come sussistenti, quanto considerate come astratte. Ora, con questo voi avete già introdotta una entità nova che non è essere nè forme, poichè avete introdotto qualche cosa di mezzo tra le forme stesse, cioè il nesso che le unisce. E non potete già dire, che il nesso tra le forme di cui avete parlato sia l' essere stesso. Poichè l'essere è nelle forme, e non tra le forme. Di poi, anche dato che l'essere sia il nesso tra le forme, esso non basta a render conto delle diverse maniere nelle quali le forme sono connesse tra loro. Poichè l'essere è unico e semplicissimo, e le connessioni tra le forme sono diverse, come voi stesso avete mostrato ». Il bisogno dunque di rimuovere questa grave difficoltà ci spinse nella teoria delle relazioni (Sez. IV), giacchè ogni maniera di nesso costituisce una relazione.

Penetrammo dunque nella natura delle relazioni, e rilevammo: « che nel concetto di relazione non s' acchiude punto quello d' un' entità media tra le due entità relative, diversa dall'una e dall'altra; e che la definizione universale delle relazioni è: un' entità che non si può pensare senza pensare le due entità tra cui passa, sebbene essa entità sia una di esse » (903). Dichiarata in questa maniera la vera natura delle relazioni, la difficoltà cade subito da se medesima; poichè non è più necessario introdurre un'entità media tra le forme dell'essere diversa da queste forme stesse, giacchè la relazione può trovarsi nelle forme stesse, e non fuori di esse.

E che così appunto sia la cosa, lo dimostrammo ampiamente, facendo osservare che le forme sono per la loro stessa essenza relative le une alle altre, di modo che la relazione giace in esse, e non fuori di esse.

E per non lasciare indietro alcun dubbio, dimandammo prima qual sia la relazione tra l'essere e la forma, poi quale la relazione delle forme tra loro, tanto considerate come sussistenti, quanto considerate nella loro astrazione. In tutte queste ricerche vedemmo sempre, che la relazione giaceva in uno de'suoi estremi come in proprio subietto, e nell'altro come in termine della medesima; nè mai avemmo bisogno di ricorrere a una entità media, la quale non si concepisce che per astrazione, quando si divide colla mente il *fondamento* della relazione, che è nel subietto, dal subietto della medesima, o quando pare che ci sia, per difetto della proposizione che tace il vero subietto della relazione (*Logic.* 421).

1172. Questa investigazione ci condusse poi necessariamente a distinguere delle *relazioni sussistenti* e delle *relazioni astratte*. Relazioni sussistenti, abbiamo detto, sono quelle quattro relazioni d'origine che costituiscono la distinzione delle persone divine, dove tanto il subietto, o principio della relazione, quanto il termine sono sussistenti, salvo che la doppia processione del Figliolo e dello Spirito Santo nel Padre ha una sola sussistenza, ond'è che non si quadruplicano le persone. E così può dirsi, che ogni qualvolta il subietto e il fondamento della relazione è l'essenza d'un dato ente, la relazione sussiste in esso e con esso. Ma poichè negli enti finiti l'essenza è diversa dalla sussistenza, la relazione di questa preesiste nell'essenza come possibile, perchè nell'essenza pure preesiste l'ente stesso come possibile. Onde, come l'ente sussistente è contingente, così pure sussiste contingentemente in lui la detta relazione. Se poi il subietto o il fondamento della relazione non è l'essenza d'un ente che sussiste contingentemente, ma è qualche suo accidente, la relazione sussiste non solo in modo contingente, ma di più in un modo accidentale; e in tal caso preesiste nell'*essenza specifica piena* o *pienissima*. Ci hanno dunque, noi dicemmo:

1° delle relazioni sussistenti necessarie;

2° delle relazioni sussistenti contingenti, e queste, o sostanziali o accidentali;

3° delle relazioni possibili, dell'uno e dell'altro genere, ma non astratte, se non del primo modo d'astrazione, che è l'astrazione dalla sussistenza;

4° e delle relazioni astratte.

Nelle *relazioni sussistenti contingentemente* il termine della relazione può sussistere e non sussistere, cioè essere un astratto. Così nell' animato il *principio senziente* è una relazione sussistente, e il *sentito*, che è il suo termine, è del pari sussistente. All' incontro nell' intelligente finito il principio intellettivo è una relazione sussistente , e l' inteso suo termine può essere tanto un astratto e non sussistente, quanto un sussistente. Tutte queste varietà preesistono nelle relazioni possibili tra le essenze astratte di tali sussistenti.

Dopo aver veduto, come tutte le relazioni esistono in una delle entità ch'esse legano insieme come in proprio subietto, e nell'altra come in proprio termine, ci abbiamo veduta aperta la via a dimostrare, che le relazioni, per loro propria natura, sono perfettive del subietto a cui appartengono; e questo ci ha tratto a ragionare dell'ordine di cui esse sono la causa, e della perfezione in universale. Ma poichè l'ordine e la perfezione si predicano sempre del subietto, e non del termine, se questo stesso non sia anche egli un subietto, abbiamo considerato che la prima delle forme dell'Essere, essendo subiettiva, non può mai costituire un termine, come tale, d'alcuna relazione, ma tiene sempre luogo di principio in tutte le relazioni concepibili: laddove la seconda e la terza possano tener luogo di termine. Vedemmo dunque, come queste due forme, considerate precisamente come termini di relazioni, acquistino la denominazione di *verità* e di *bontà*, da cui procede ogni vero ed ogni bene a qualunque subietto ne sia capace.

Così queste ricerche ci hanno condotti da se stesse alla teoria degli astratti, e ce ne hanno appianata la via. Poichè, avendo per mezzo di esse rilevato, che le relazioni non hanno un'esistenza distinta dagli estremi ch'esse legano insieme, ma sono questi stessi estremi, che per la loro propria natura si legano tra loro e si riferiscono tostochè sien veduti dalla mente nell'oggetto che li contiene, non abbiamo più bisogno di considerare le relazioni come una classe separata d'astratti; ma esse, cioè quelle di esse

che sono astratti, si potranno rinvenire colla sola analisi delle entità che ne costituiscono gli estremi. Onde nell' ente stesso troveremo, come tutti gli altri astratti, così anche i relativi, e le relazioni; e non ci esporremo al pericolo che si sottragga dalla teoria degli astratti la classe delle relazioni astratte, ma queste verranno a collocarsi da se medesime al loro luogo nel processo della detta analisi.

1173. A fine dunque di prendere l'argomento dal suo principio, incominciamo dall'indicare la maniera colla quale la mente da ciò che è assolutamente sussistente deduca gli astratti, e con qual ordine li deduca. Poichè, conoscendo la natura d'una tale deduzione, s' intenderà la stessa natura e il valore di que' concetti; e conoscendone l' ordine di deduzione, s' avrà in mano un principio certo, secondo il quale la farraggine sterminata delle astrazioni riceva anch' essa una regolare distribuzione, e non rimanga, per così dir, vorticosa nella mente, a guisa d'un nuvolo di polverìo volubile davanti agli occhi, che offusca la vista. E anche è necessario questo, a non procedere a caso nell'esposizione delle scienze speculative, come avverrebbe facendo uso d'astrazioni molte che s' incrocicchino e s'avviluppino, senza che apparisca quali relazioni passino tra loro.

CAPITOLO II.

Distinzione tra il Primo logico, e il Primo teosofico.

1174. E per arrivare a questo intento, ripieghiamo il nostro guardo sull'andamento del raziocinio da noi tenuto in tutta quella parte di filosofia che abbiamo esposta fin qui.

Noi siamo partiti dall'*essere ideale*, della cui presenza al nostro spirito, e dell'evidenza abbiamo trattato nelle opere ideologiche.

Questo ci ha somministrato i principî del ragionamento e delle deduzioni, e ce n'ha data l'evidente certezza, il che più estesamente esponemmo nella Logica.

Applicato al nostro spirito, ce ne fece conoscere la natura e le leggi subiettive e sue proprie colle quali procede e si svolge, che furono da noi narrate nella Psicologia.

Finalmente l'*essere ideale* ci guidò altresì a conoscere, che doveva sussistere l'Essere stesso senz'altra giunta o limitazione, e questo ne' tre modi infiniti da noi indicati.

Trovato l' Essere assoluto nelle sue tre forme , conseguitava necessariamente, che tutto ciò che di essere o di relativo all'essere si presentasse in qualunque modo innanzi alla nostra mente, dovesse trovarsi in lui in un modo eminente e suo proprio, e da lui provenisse. Altrimenti quello non sarebbe l'Essere assoluto e da ogni parte infinito.

Ora, tutto ciò che si presenta o si può presentare al pensiero, s'accoglie nelle tre categorie; poichè non è, e non può esser altro, se non o *idee*, che s'accolgono nella categoria dell'obbiettivo, o *reali*, che s'accolgono nella categoria del subiettivo, o *morali*, che s'accolgono nella categoria del morale. Come i reali e i morali finiti abbiano origine per via di creazione dall'Essere assoluto, l'abbiamo veduto. Abbiamo veduto anche in parte, come l'ideale comunicato all'uomo proceda dall'Essere assoluto per via d' un' astrazione eterna e divina.

1175. Ma in riguardo a quest' ultimo, s' offre alla mente un' antinomia.

Poichè da una parte l'*essere ideale* è quel punto evidente onde move il pensiero in tutti i suoi ragionamenti, e però è un *primo* in tutto lo scibile, e l'altre notizie tutte ricevono o l'evidenza o la certezza da lui. Dall' altra parte egli stesso ci dice di non essere primo, ma ci rimanda a qualche cosa d'anteriore a sè, cioè all'Essere assoluto, da cui egli stesso deriva. Questo sembra dunque essere veramente *primo*, essendo anteriore allo stesso essere ideale, che è pure il *primo* da cui move il pensiero.

Quest'antinomia si discioglie facilmente, se si considera che l'essere sussiste in tre forme sintesizzanti, salvo l'ordine interno di processione, e quindi che tre sono le categorie, delle quali niuna è priore o posteriore all'altra, salve le relazioni processuali. È pertanto necessario, che in queste tre categorie tra loro inconfusibili si concepiscano tre primi. Lasciando da parte il primo della terza categoria (che è primo nell'ordine della perfezione, e ora non è necessario a noi per dissolvere la preaccennata antinomia), consideriamo il primo

della categoria dell'obbietto, e il primo della categoria del subietto; e tosto appariranno i due primi sintesizzanti tra loro, i quali punto non si contraddicono, perchè ciascuno è primo in un'altra categoria, e non nella medesima.

1176. Poichè l'oggetto è il noto, il primo nella categoria dell'oggetto è il primo tra le cose note: il subietto è il reale, e però il primo nella categoria del subietto è il primo tra subietti. L'esser subietto e l'esser noto hanno due concetti diversi, di maniera che non è lo stesso l'esser noto, e l'esser subietto. Ciò dunque che è primo in quanto è noto, e ciò che è primo in quanto è subietto non può esser lo stesso: poichè subietto e noto, come tali, s'escludono, avendo una relazione di diversità.

Ciò che è noto esiste in relazione ad una mente, e costituisce lo scibile, o il saputo. Ora, quando l'uomo parla dello scibile e del saputo, egli parla d'uno scibile e d'un saputo relativo alla propria mente. Il primo saputo relativamente a una mente qualunque, e perciò anche all'umana, deve appartenere sempre al primo saputo assoluto; altrimenti la mente, che lo vede come primo, s'ingannerebbe, l'evidenza sarebbe fallace. Ma se deve appartenere al primo saputo assoluto, che è certamente il saputo della mente infinita, non è necessario che sia questo in tutta la sua attualità; poichè sarebbe un atto infinito, a cui la mente finita è sproporzionata. Perciò il primo saputo della mente umana è bensì tutto l'essere oggettivo, ma nascosto nella virtualità, come abbiamo detto. Ora, qualunque attualità manifesti l'essere oggettivo, ella è sempre evidente, sempre luce immediata, perchè tale per sua essenza è tutto ciò che è per sè oggettivo: altrimenti non sarebbe oggettivo. Nel primo saputo della mente umana ci sono questi due caratteri: 1° che è appartenenza dell'essere oggettivo, e perciò è verità che per essenza sua non può ingannare; 2° che non dimostra in sè la personalità dello stesso essere obiettivo, rimanendo questa nascosta all'intuito della mente.

Da questo secondo carattere procede, che, se si può discoprire che l'essere obiettivo intuito dalla mente umana non è solamente indeterminato ed obiettivo, ma è ancora sussistente e personale, questa scoperta non si possa fare già per intuito, ma per via di raziocinio. Se si può fare per via di raziocinio e non d'intuito, l'essere in quant'è oggetto dell'intuito umano rimane sempre

indeterminato ed impersonale, ma l' uomo conosce, benchè non veda, che l'essere anche personalmente sussista. Ma poichè non vede l'essere così sussistente, e solo l'argomenta, perciò non ne ha cognizione percettiva e positiva, ma una cognizione risultante da determinazioni logiche e da astrazioni, cognizione che dicesi ideale negativa. Ne procede ancora, che, la sussistenza e personalità essendo essenziale e costituente l'essere stesso, l'Essere personale scoperto per raziocinio non è l'identico essere indeterminato dell'intuito, benchè questo si contenga in quello. Così appunto accade che, se a una idea generica s'aggiunga la differenza specifica, l'ente che realizza la prima non è identico all'ente che realizza la seconda, benchè in questo ci sia anche la realizzazione della prima. Un animale, a ragion d'esempio, non è identico ad un uomo, benchè nell'uomo ci sia l'animale: un corpo vivente non è identico a un organismo inanimato, benchè nel corpo vivente ci sia l'organismo. Molto più dee dirsi: un' essenza universale non è identica all'ente realizzato, benchè in quest'ente si veda quella essenza. Molto più ancora: l'essere ideale non è identico all'Essere assoluto, benchè quello sia in questo.

1177. Il lume dunque della mente umana è primo nell'ordine dello scibile umano, ed esso si dice primo logico o ideologico. Ma poichè quel lume, che è l'essere indeterminato, ci conduce a conoscere che sussiste l'Essere personalmente: questa rimane una cognizione non prima, rispetto all'uomo, ma seconda, una cognizione di conseguenza, e non un primo principio. Pure, allora quando si è conosciuto per raziocinio, che l'Essere deva personalmente sussistere, benchè quest'Essere personale non si veda dall'uomo, e solo sia inferito da ciò che si vede; per un somigliante raziocinio deontologico si viene ad intendere, che quest'Essere obiettivo personale dee essere tutto luce d'evidenza, e che quell'essere che è il primo noto per l'uomo dee essere un raggio di quella luce. Seguitando sempre a ragionare, senza mai intuire, s'inferisce di poi giustamente, che il raggio nell'ordine dell'esistenza deriva da quel sole, e che però il primo noto dell'uomo deriva da un primo noto più completo cui l'uomo non intuisce, e quindi che questo primo noto non intuíto dall'uomo ha una precedenza d'esistenza al primo noto che dall'uomo è intuíto. Ma quest'altro primo noto non ha già una precedenza

d'evidenza: poichè il primo noto dell'uomo ha la stessa evidenza e la stessa logica necessità, colla sola differenza, che quest'evidenza di necessità logica è manifestata all'uomo, e la prima non è manifestata. L'evidenza dunque è una proprietà identica nell'uno e nell'altro, perchè è una proprietà semplice che non ammette più o meno, è una necessità logica senza gradazione, sempre la stessa. Ora, l'esser primo nell'ordine dello scibile, altro non significa che l'essere evidente all'intuito. Sebbene dunque l'oggetto dell'intuito possa esser più o meno, l'evidenza e la primità dell'oggetto è identica, perchè esso è sempre luce per sua essenza. Ciò che dunque è anteriore al *primo ideologico* non è anteriore perchè abbia una maggiore evidenza, ma perchè è maggiore l'oggetto evidente. Si manifesta dunque all'uomo per creazione un *primo evidente*, che come evidente è assolutamente primo, e non ha nulla al di sopra, che sia più evidente. Ma poichè il primo evidente all'uomo addimanda un oggetto dotato bensì della stessa identica evidenza e non d'evidenza anteriore, ma un oggetto più completo perchè avente sussistenza e personalità; perciò, oltre il *primo logico* e *ideologico*, è forza ammettere per inferenza raziocinativa un *primo* nell'ordine della sussistenza, che dicesi *primo teosofico*, e che noi non vediamo colla sua luce, ma con quel raggio di sua luce che è il nostro primo ideologico.

CAPITOLO III.

Dell'astrazione teosofica.

1178. Il primo evidente dunque, in quanto si mostra all'intuito umano è uno, e in quanto si tiene nascosto è un altro, che ha in sè il primo indistinto; l'uno e l'altro ha l'identica evidenza: ma l'evidenza di questo secondo non è all'uomo comunicata.

Vediamo ora d'illustrare con questa dottrina quell'*astrazione* che noi diciamo *teosofica*, e che dobbiamo conoscere per rilevare le relazioni delle diverse idee astratte.

1179. Gli enti reali si conoscono dall'uomo in due modi: o per via di *percezione*, e questa cognizione si chiama *positiva*; o, senza percezione, per via di raziocinio, e questa si chiama *negativa*.

Ma in qualunque maniera e con qualunque sorta di cognizioni noi abbiamo conosciuti degli enti reali, possiamo sopra questi esercitare l'*astrazione*, non in quanto sono reali in sè (1), ma in quanto sono conosciuti dalla mente. Quindi due maniere d'astrazione: l'una che ha per fondamento gli enti reali conosciuti positivamente, e si chiama *astrazione ascendente* o *comune*; l'altra che ha per fondamento gli enti reali negativamente conosciuti, e si chiama *astrazione discendente.*

Tra gli enti reali conosciuti negativamente c'è anche Dio, il quale, come dicemmo, è il *primo teosofico.* Dio è l'Essere assoluto. Se è l'Essere assoluto, ne viene che tutti gli astratti universalissimi si possano considerare come astratti dall'Essere assoluto. Poichè gli astratti universalissimi mostrano essenze, non hanno alcuna sussistenza, e pure, essendo vedute quelle essenze dalla mente, non sono un nulla. Esse dunque devono essere entità in una qualche sussistenza. Se in una qualche sussistenza, dunque nell'Essere assoluto che unifica in sè tutti i gradi dell'essere. Ma in Lui non possono aver tutte se non una sola e semplicissima sussistenza, perchè l'Essere assoluto è uno e semplicissimo. Quelle essenze dunque devono avere in Lui la loro realità, ma non divise come appariscono alla mente umana tra loro, bensì in un altro modo, unificate nella detta sussistenza. Poichè dunque la mente umana vede, che la cosa DEVE esser così, benchè non veda che SIA così, nè come positivamente sia così; ella può considerare quelle essenze ideali, come astratti che per opera d'una mente astraente siano stati tolti dall'Essere sussistente in quant'è conosciuto. E questa si chiama da noi *astrazione teosofica*, ed appartiene al genere dell'*astrazione discendente.*

1180. È da considerare, che l'*astrazione comune* e *ascendente* non basta alla formazione degli astratti (*Ideol.* 1454, 1455; *Rinnovamento,* 115 e segg.), per l'infinità loro, riconosciuta dagli stessi scolastici più fedeli ad Aristotele (2). Poichè il numero degli

(1) I reali in sè non ammettono altra divisione che la materiale. Psicol.

(2) *Infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.* S. Th. S. I, VII, I. Questa *forma* è l'essenza astratta di cui parliamo.

enti da noi percepiti, dai quali s'astrae, è limitato, e l'*essenza astratta* è universale ed infinita; non è dunque la pura astrazione, che conduce la mente a intuire questa essenza: la mente intuisce in questa infinitamente di più che non sia ciò ch'è realizzato in un numero limitato di enti simili, da cui le parve di prenderla; questo di più è la possibilità, l'infinità, l'immutabilità e gli altri attributi divini dell'idea, che in nessuna maniera si astraggono dall'ente finito, perchè in questo non ci sono. Ora, l'Ideologia si contenta di bene accertare il fatto: ella dice: « è indubitato che le idee hanno queste proprietà, di cui non c'è vestigio alcuno nei reali percepiti »: e conchiude da questo il men ch'ella possa conchiudere, cioè che « la mente umana non può trarle dall'esperienza dei sensibili, ma devono venirle altronde ». Continuando poi a osservare l'ordine di processione che hanno quelle proprietà tra loro, vede che la prima idea deve essere quella dell'essere indeterminato, e che in questa si contengono già tutte le proprietà delle idee che hanno dell'infinito e che si riducono alla possibilità: e da questa osservazione conchiude ancora il meno ch'ella possa, cioè che l'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente innanzi che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo, il che significa la parola *innata* ch'ella dà a quell'idea ». Qui si ferma l'Ideologia, scienza delle idee considerate come fatti *osservabili* davanti allo spirito. Viene la Logica che cerca un criterio della verità e della certezza, e lo ritrova appunto in quelle proprietà trascendenti delle idee che l'osservazione ideologica ha côlte; in esse trova la necessità, l'oggettività, l'eternità; e quindi la verità e la certezza della cognizione. Vede cioè, che la stessa idea dell'essere è un *lume evidente* che non ha bisogno d'altro lume per essere accertato, non potendo esser altro da quello che apparisce; onde conchiude che è un *primo logico*. L'Ideologia avendo stabilito il principio della cognizione, la Logica avendo trovato che il principio della cognizione è anche il principio primo della certezza, il pensiero umano può oggimai camminare, il raziocinio che produce tutte l'altre scienze è assicurato; per la formazione e la certezza di tutto lo scibile umano è provveduto, non si richiede di più. Ma parte appunto, e nobilissima, di questo

scibile è la Teosofia. Ella riprende in mano l'essere: e non si contenta di sapere ch'esso apparisce come un fatto presente alla mente umano, il primo fatto nell'ordine delle cognizioni, e fonte di queste, di che si appaga l'Ideologia: non si contenta nè pure di riconoscere che quest'essere è necessariamente quello che apparisce, e che però è verità e criterio, di che la Logica è soddisfatta; ma domanda di più: Donde viene quest'essere colle sue qualità trascendenti? Queste non possono venire dagli enti singolari e finiti, nè pure dall'anima umana, perchè è infinito, necessario, immutabile, oggettivo ecc. Conviene dunque, che alla mente, lo quale ha per essa cominciato, sia stato dato da un ente superiore alla mente e alle cose finite: senza che ci sia un Ente infinito sussistente, non si potrebbe spiegare la presenza di quest'essere alla mente umana. Dimostrando dunque l'Ideologia, che l'essere ideale non può esser cavoto per astrazione dagli enti finiti, prepara la conseguenza che ne tira la Teosofia: « dunque è dato olla mente da un Ente infinito ». Ma di più le proprietà trascendenti sono proprie dell'essere stesso intuíto. Oro, quest'essere è qualche cosa d'opposto allo mente umano che lo intuisce. O deve dunque avere una esistenza in sè, prescindendo dall'esistenza della mente umana, o dev'essere un'illusione ingannevole. Ma la Logica dimostra che non può essere un'apparenza, ma che è necessariamente quello che apparisce. Dunque dee esistere in sè. Ma alla mente umana apparisce solo come obietto, e ciò che è puro obietto non esiste in sè, perchè esistere in sè, vuol dire avere un'esistenza subiettiva. Questo obietto dunque deve essere un subietto in forma obiettiva, ma è siffatto, che come subietto non apparisce alla mente. Indi consegue, che la mente umana lo intuisce limitatamente e imperfettamente, perchè vede bensì la sua obbiettività impersonale, ma le rimane coperto la sua personalità. Continuando pertanto il raziocinio teosofico, dopo aver conchiuso che l'essere, che appare impersonale alla mente umano, in sè stesso dee sussistere personalmente, nasce la domanda: « qual differenza v'ha tra l'essere impersonale che appare olla mente, e l'essere oggettivo e personale qual deve esistere in sè stesso? ». A rispondere, si applica la dottrina dell'identità: e si trova che l'aggiunta della personalità all'essere oggettivo, fa perdere a questo

l'identità, di maniera che non ammette più la stessa definizione. Perocchè nella definizione deve esprimersi tutta l'essenza del definito; ora, l'essere subietto è essenziale all'essere; se dunque si definisce l'essere senza che nella definizione si contenga il subietto reale, si ha la definizione del puro essere oggettivo impersonale, ma non la definizione dell'essere oggettivo come subietto sussistente.

L'essere oggettivo dunque intuíto dalla mente umana è altro dall'Essere oggettivo sussistente e personale, cioè da Dio. Ma poichè questa perdita dell'identità nasce per via di diminuzione fatta dalla mente, giacchè la mente può levare ad un ente qualche cosa d'essenziale, e così farlo diventare un altro; perciò, a malgrado che l'un essere non sia l'altro, pure l'Essere personale ha in sè l'essere oggettivo, come il meno sta nel più, senza che sia necessariamente il più; e perciò le proprietà trascendenti dell'essere oggettivo impersonale sono le *identiche proprietà* dell'Essere sussistente e personale, salvo che in questo stanno in un modo più eminente, e in questo modo eminente sussistono anch'esse indivise. Questi ragionamenti incidono in quella dimostrazione della divina esistenza, che noi abbiamo già data nell'Ideologia (1456—1460).

1181. Trovato dunque, che l'*essere* dell'intuito esiste in sè in Dio che è l'Essere assoluto, e che le proprietà trascendenti sono identiche in quello e in questo, riesce dimostrato, che la visione dell'essere è una visione di qualche cosa di divino, ma non di Dio stesso; perchè a veder Dio è necessario vedere tutto ciò che gli è essenziale: e la mente umana all'incontro non vede tutto ciò che gli è essenziale, com'è la sua sussistenza personale, ma vede solo qualche cosa che a lui appartiene. Ora, questo qualche cosa, veduto in separato dal resto, non è più Dio, non costituisce più l'essenza divina, la quale per la sua semplicità non si lascia dividere nè pure dalla mente senza distruggersi, perdendo l'identità. Così, chi vedesse in lontananza un punto nero, non potrebbe dire con verità di vedere una persona umana (poichè un punto nero non è una persona umana), benchè là pur ci fosse una persona umana, vestita a nero; ella apparisce all'occhio un'altra cosa, perdendo la sua identità, e tuttavia il nero veduto dall'occhio è cosa che appartiene a quella persona, e identico col nero della persona.

Poichè dunque la sussistenza personale dell'essere è anch'essa *essere*, come quella che appartiene all'essenza dell'essere, e l'*essere* impersonale dell'intuito manca della sussistenza personale, c'è tra l'uno e l'altro una differenza di essere, e la differenza di essere rispetto all'essere è differenza di essenza, e però costituisce una diversità essenziale. E pure c'è qualche cosa di comune tra l'uno e l'altro. Ma questo elemento comune, per l'uno è tutta la sua *essenza* (cioè per l'essere ideale), per l'altro (cioè per Dio) non è la sua *essenza*, ma nella sua essenza è contenuto senza distinzione dal resto. Così c'è il *comune* in Dio e nell'*essere ideale*; ma questo *comune* non è già allo stesso modo nell'uno e nell'altro, come un concetto generico o specifico è comune agli enti dello stesso genere o della stessa specie; e però non si dà a quel comune l'appellazione aristotelica d'universale (1). Poichè la stessa essenza comune in Dio è in un modo più perfetto di quello che apparisce contemplata da se stessa separata da Dio, come sta davanti all'intuito della mente umana. Il perchè l'essenza dell'essere intuita dalla mente è identica in Dio, e tuttavia in Dio è in un modo più perfetto, il qual la cangia a motivo della maggior perfezione ch'ella vi acquista; onde, per trovare il puro comune, conviene ascendere ad un'altra astrazione più elevata e trovare il comune del comune, perchè il comune, cioè l'essere, considerandolo in Dio, coll'atto stesso del considerarlo cessa d'esser comune, e divien proprio. E ciò in fine è quello che assai sottilmente S. Tomaso dice così: *Oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis* (2). La natura comune nel caso

(1) *Commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale, et ideo essentia (divina) potest dici communis, non autem universalis.* S. Th., In I, D. XIX, IV, a. II, ad 2.m — Il che è quanto dire, che comune può significare anche ciò che è *identicamente* più cose. S'aggiunge, che la parola universale indica la possibilità indefinita degli individui, e non si può dir così della parola *comune*.

(2) In I, D. XIX, q. V, II, ad 1.m Parla qui S. Tommaso di ciò che si dice secondo l'analogia. E mostra che alcune cose sono analoghe secondo il concetto intenzionale della mente, ma in sè stesse sono uniche; come la sanità è unica ed è nell'uomo, ma si dice sano l'uomo e sana la medicina per

nostro è l'essere. Ma l'essere ha un'esistenza diversa davanti alla mente umana, e in Dio; più perfetta questa, dove è subietto sussistente, che quella, dov'è semplicemente oggetto. La natura comune dunque ci sfugge, perchè ella stessa ammette gradi di perfezione, che la fanno diversa da sè. È dunque uopo, per trovare il comune, astrarre anche da questi gradi, ed è quello che dicevamo « il comune del comune ».

1182. Non sembri quindi una contraddizione il dire, che in Dio c'è l'identica essenza dell'essere che risplende alla nostra mente, e il dire nello stesso tempo, ch'ella c'è in altro modo più perfetto, e che non è identico Iddio e l'essenza dell'essere in quel modo astratto nel quale apparisce alla nostra mente. Con tutto questo,

un diverso concetto intenzionale, onde il *sano* dato alla medicina è *analogo* al *sano* dato all'uomo. Alcune cose sono analoghe in se stesse, benchè il concetto intenzionale sia identico. Così, se dicesi *corpo* al vivo e al morto, il concetto intenzionale del *corpo* logicamente è il medesimo; ma in sè stesso, nel suo essere, il *corpo* morto è analogo al vivo, perchè la corporeità *non habet esse unius rationis in omnibus*, esistendo in un modo diverso nell'uno o nell'altro. Alcune cose sono analoghe tanto riguardo al concetto intenzionale, quanto in se stesse; e questo nasce quando nè sono pari nel concetto comune, nè nella loro esistenza (*quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse*). Così avviene della sostanza e dell'accidente, di cui si predica il concetto di ente. Questo concetto, applicato all'una o all'altro, muta di significato, non si predica univocamente, ma analogicamente; ma anche in sè stessi considerati, non sono enti allo stesso modo. *Et similiter dico*, conchiude, *quod veritas et bonitas, et omnia hujusmodi, dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet, quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris.* Se la stessa natura comune, la verità, la bontà ecc. esiste in Dio e nelle creature, ma in altro modo e grado, dunque non è del tutto comune. Conviene dunque, in questo stesso comune, sceverare quello che non è comune, e trovare, come dicevamo, il comune del comune. La questione che tratta S. Tommaso nel luogo citato è alquanto diversa dalla nostra. Poichè egli dimanda ciò che ci possa essere di comune in Dio e nelle creature. Noi domandiamo se ciò che è perfezione astratta e trascendente, e che non è la creatura, ma sta davanti alla nostra mente, abbia in Dio qualche cosa d'identico, e, in questo senso, di comune. E rispondiamo affermativamente, ma aggiungiamo che quella perfezione astratta e trascendente che vediamo colla nostra mente in Dio non è sola, divisa, astratta, ma indivisibilmente esistente nell'essenza divina, dalla quale si può astrarre coll'astrazione della mente divina, o così astratta è a noi comunicata.

nella somma, altro non veniamo a dire, se non che, supposta una mente che possa far tutto ciò, dall'essenza divina per via d'astrazione mentale si potrebbe avere l'essenza dell'essere impersonale, bastando, per averla, lasciar da parte col pensiero i termini personali di quella essenza. Per mezzo di questa astrazione (che, come abbiamo detto, dovette esser fatta nell'atto della creazione), l'astratto che se ne ha per risultato è perfetto; non è come gli astratti che noi caviamo dagli enti finiti, perchè da questi non possiamo avere le proprietà trascendenti degli astratti medesimi. Coll'astrazione divina all'incontro, che supponiamo fatta dal Creatore stesso, abbiamo astratti forniti delle loro proprietà trascendenti, perchè l'oggetto sussistente, sul quale fu operata l'astrazione, aveva egli stesso in sè medesimo quelle proprietà, che, appunto perchè sono trascendenti, altro non possono essere che divine.

Ora, una simile astrazione è quella che fa anche l'uomo colla speculazione teosofica; egli s'accorge che deve una tale astrazione essere stata fatta da Dio, il quale altramente non gli avrebbe comunicato l'*essere ideale*, che ha natura di astratto, mancandogli la sussistenza; e però ripete in qualche modo l'astrazione divina coll'astrazione teosofica.

Prima di vedere con qual ordine questa si deve esercitare, sciogliamo una difficoltà.

1183. Abbiamo veduto che l'essere, come ci apparisce alla mente, non è attualmente completo. Come dunque ci potrà servire di punto evidente, e, come abbiamo detto, di primo logico, dall'evidenza del quale dipende la verità e la certezza degli stessi raziocinî teosofici, che ci fanno risalire al di là da lui stesso?

Rispondiamo, che i raziocinî teosofici ci fanno risalire al di là da lui stesso in un certo senso, ma non in ogni senso. Poichè noi abbiamo pur veduto, che l'*essere* ideale è nell' essere obiettivo divino, è un' appartenenza di Dio, ha proprietà al tutto trascendenti l' ordine del finito: e contiene l' evidenza per modo, che non c'è altra evidenza superiore, benchè ciò che è evidente possa esser maggiore. L' essere ideale adunque ci conduce di là da se stesso in ordine alla sussistenza che gli manca, ma non ci conduce di là da se stesso in ordine all'evidenza. Egli è dunque un primo che ci conduce ad un altro primo, il qual

altro primo è lui stesso, più la sussistenza e la subiettività. E non dee far maraviglia questo, quando si ponga mente alla natura delle tre forme categoriche dell' essere, ciascuna delle quali dee avere il suo primo. C'è dunque un primo nella categoria dell' obietto, un primo nella categoria del subietto, lasciando ora la terza. Ma il primo nella categoria dell' obietto non sussiste, se non gli è comunicato il subietto. Se dunquo rimane nascosto il subietto, esso rimane nascosto tanto come comunicante, quanto come comunicato. Se rimane nascosto come comunicato, dunque rimane nascosta la subiettiva esistenza dell'obietto, e non rimane palese altro che l'obietto impersonale. Converrebbe dunque intuire l' essere in tutte e due le sue primitive forme per conoscere l'oggetto come subiettivamente sussistente. Ma essendone data una sola, l'obiettiva, all' intuito umano, esso non può vedere che l'obietto impersonale. L'umana mente dunque vede l'essere in una sola forma, nella sola forma obiettiva. Ma l'essere non ammette divisione o separazione. Dunque anche in una sola forma si dee contener tutto l'essere. Ma la subiettività non si vede. Dunque ella dee esistere in esso virtualmente. Quando la mente umana speculando ha conosciuto questa necessaria virtualità, ella ha conosciuto, con ciò stesso, che quella forma nascosta deve esistere, benchè non la veda. Basta dunque l'essere in una sola forma, per riconoscere ad un tempo, che si vede dalla mente un primo, e che questo primo dee sussistere, benchè la sua sussistenza non si veda attualmente. Il raziocinio dunque che conduce ad argomentare questa forma, ha per principio l' essere stesso, che è di natura sua infinito, e si riduce a intendere la necessità logica che attualmente ci sia quello che apparisce solo virtualmente. Non si esce dunque dall'essere con questa argomentazione, ma non si fa che accrescere la cognizione dell' essere stesso, movendo il pensiero da una forma, e argomentando all'altra che perfeziona la prima, poichè l'essere oggettivo contiene la ragione dell'altre forme.

CAPITOLO IV.

Della natura ontologica dell'essere ideale, e dell'origine ontologica dell' umano ragionamento.

1184. Se dunque quegli astratti che appartener possono all'astrazione teosofica noi verremo raffrontando all'Essere assoluto (benchè da noi solo conosciuto per cognizione negativa), ci verrà fatto, con questo mezzo, di rilevare in essi un ordine che chiameremo di derivazione teosofica. Così non si rimarranno dissociati e vaganti isolatamente nel pensiero umano, come s'esposero fin qui nelle Ontologie (1). E per verità, il vincolo di tutti questi astratti non può trovarsi se non nell' Essere assoluto, che è perfettamente uno e semplice. La diversa relazione dunque che hanno ad esso è il principio dell'ordine in che stanno tra loro. Ma per esporre chiaramente quest'ordine, è necessario riprendere il discorso un po' più da lontano.

1185. Che cosa è dunque l'essere ideale?

L' Ideologia non può considerarlo come un astratto, perchè ella non conosce che l'*astrazione ascendente:* e vede che l'uomo tant'è lungi dal potere con quest'astrazione formar l'essere ideale, che anzi ogni astrazione ch'egli faccia sulle sue percezioni, suppone l'*essere ideale* davanti alla mente, come mezzo o strumento dell' astrazione medesima: vede che quando per astrazione si giunge all' essere ideale, quest'astrazione non è diretta, ma riflessa, non forma l'essere ideale, ma lo trova formato, non fa che cavare dalla percezione ciò che la mente ci ha messo prima, nell' atto di percepire.

Ma la Teosofia, sollevandosi a concepire un' altra astrazione che non fassi dall'uomo, ma da Dio, lo considera come un astratto divino e teosofico. Poichè vede che esso non ha la sussistenza subiettiva, come abbiam detto, e però che ha *natura astratta*; e poichè questa natura astratta non gliela dà la mente umana,

(1) Si dia uno sguardo all'Ontologia del Wolfio, o a quella del Baldinotti, e si vedrà, che le nozioni ontologiche vi sono esposte senza indicar punto la connessione che hanno tra loro.

convien che essa mente riceva quest' astratto già bell' e formato dall' Autore della natura.

Rimane solo a cercare, quale sia la natura di un tale astratto divino, e in qual modo si possa concepire formato; e anche ciò abbiamo in parte detto; ma dobbiamo riassumerlo, acciocchè ci stia con chiarezza presente.

Abbiamo dunque veduto, che l' Essere in ciascuna delle sue forme è tutto l' Essere, e come contenente massimo contiene l'essere anche nelle altre due forme: ancora, che l'Essere nella forma obiettiva è l'essere per sè noto. Questo sussiste, perchè contiene l'Essere nella prima forma, che è l'Essere subietto sussistente, lo contiene come ricevuto e obiettivato. Se dunque una mente, che fosse da ciò, prendesse l'Essere oggettivo sussistente, ed astraesse da lui il subietto sussistente, che è l'essere nella prima forma in lui contenuto, quello che rimarrebbe davanti al pensiero di questa mente, che lascia da banda il subietto sussistente come se non fosse, sarebbe l'essere oggettivo, meno il subietto sussistente in lui contenuto, l'essere obiettivo vôto, che non conterrebbe più l'essere nella prima forma. Ora l' *essere obiettivo* così veduto dalla mente è appunto l'*essere ideale*, vôto di realità, capace però di contenere qualunque realità, e però indeterminato e virtuale. Questa è l'origine ontologica di tali concetti elementari d' *indeterminato* e di *virtuale*. In questa maniera l'essere ideale è un astratto divino e teosofico, non umano e ideologico.

L'*essere ideale* dunque è l'Essere obiettivo, diviso per astrazione dalla connessione che ha coll'Essere subiettivo, e considerato, o intuíto da sè solo. Rimane dunque l'essere in un' unica forma, cioè nell'unica forma obiettiva. Questo dimostra, che l'essere in una forma non si può separare dall'essere nell' altre due forme, senza farlo diventare un altro, che non è più l'Essere assoluto. Ora, la mente astraente è quella che può fare dentro da sè questa separazione, e però la *mente astraente* è il principio della moltiplicazione degli enti.

Ma poichè nell' Essere in ciascuna forma c'è tutto, se dall' Essere nella forma obiettiva si astrae il subietto, rimarrà ancora tutto, ma tutto privo di subietto sussistente : tutto dunque ci sarà, ma vôto e solo capace di subietto, e non solo d'un

dato subietto, ma di uno qualunque tra più subietti concepibili. Tutto ciò che è capace di uno tra varî subietti, è indeterminato, come dicevamo, e virtuale. Di novo dunque, l'essere ideale, cioè l'essere senza subietto, è « il principio dell'indeterminazione e della virtualità degli oggetti del pensiero ».

Con ciò s' intende, qual sia l'origine e la natura ontologica degli oggetti astratti. Essi nascono dalla facoltà che ha la mente di considerare in un dato ente qualche cosa, senza il rimanente, o di separare così, rispetto a se stessa, quella cosa come stesse da sè, ancorchè ella effettivamente non sia separabile e nè manco distinta nell' ente in sè. Questa separazione mentale operata dallo sguardo della mente dà luogo agli oggetti astratti.

1186. Noi abbiamo distinto tre forme d'astratti, il *comune*, il *sostantivo qualificato*, e l'*astratto puro* (*Psicol.* 1460 segg.). E quantunque l'uomo li pronunci colle parole esterne in quell'ordine che gli bisognano a comunicare i propri pensieri a'suoi simili, tuttavia, considerato l'ordine puramente mentale, gli *astratti puri* hanno un' anteriorità, perchè sono i più semplici, e tanto i concetti comuni quanto i sostantivi qualificati si suppongono e sono facilmente spiegati, quando quelli sieno spiegati. Ciò dunque che importa è di trovare la spiegazione e l' origine ontologica degli astratti puri.

Riconosciuta pertanto l' accennata facoltà della mente di separare anche in un ente semplice più nature, che in esso non sono separate o nemmanco distinte, se non virtualmente (1), e ciò per la potenza che ha di limitare il proprio sguardo; vedesi, che l'operazione costituente quello che ne' libri psicologici abbiam chiamato « l'astratto puro », e il carattere che ne determina la natura, è « la separazione mentale del subietto

(1) La virtualità è doppia, come abbiamo già osservato: altra è perfezione, altra è imperfezione. Quando ciò che passa da essere virtuale ad essere attuale rimane più imperfetto, allora è una perfezione dell'ente l'averlo in modo virtuale. Così la *separazione* degli attributi esiste solo virtualmente in Dio, ed è una perfezione. Quando all'opposto ciò che passa da essere virtuale ad essere attuale rimane più perfetto, allora è un' imperfezione dell'ente o dell'entità l'averlo virtuale. Così l'essere diviene un oggetto più perfetto della mente, quand'ei le faccia apparire attualmente quel subietto che le nasconde nel suo stato di oggetto dell' intuito umano.

dall' essenza a cui appartiene il subietto ». Ma dobbiamo ora completare questa dottrina intorno agli astratti. Seguitiamo a parlare di questa separazione, per raccogliere poi le fila ed aggiungere quello che manca al compiuto novero delle diverse astrazioni.

1187. Mediante questa separazione l'ente rimane diviso dalla mente in due parti, e queste due parti costituiscono due sommi generi d' astratti; poichè il *subietto* diviso dall'essenza rimane anch' egli *astratto*, e l' *essenza* divisa dal subietto è pure un astratto.

La divisione mentale del subietto dall' essenza si fa più o meno pienamente, e quindi hanno luogo i diversi gradi dell'astrazione intorno al subietto.

A ragion d' esempio, se dal *subietto* noi separiamo qualunque essenza, noi abbiamo l' *astrazione massima* per riguardo al subietto, e ne abbiamo il concetto di *subietto* universalissimo ed astrattissimo. Se all' incontro noi diciamo : « il corpo, lo spirito ecc. », abbiamo ancora un subietto astratto, non però universalissimo, ma generico, ecc., perchè non è diviso dall' essenza della corporeità, o della spiritualità, ma solo dall'essenza generica o specifica de' corpi e degli spiriti.

Questi subietti astratti sono appunto i *sostantivi qualificati*, salvo l'astrattissimo, che non si può dire propriamente qualificato, se non si prenda per qualità l'assenza di ogni qualificazione.

L' essenza si divide dal subietto senza gradazioni ; se è divisa e così astratta, è divisa da esso totalmente. Ma sopra di essa possono esercitarsi altre astrazioni; cioè la mente astraente può trovare in un' essenza astratta dal subietto altre cose da astrarre di novo e da considerare a parte. Onde nasce una serie, ed anzi più serie, di essenze tutte astratte dal subietto.

1188. Questa facoltà astraente della mente non è già inchiusa nel puro concetto della mente, ma è contenuta nel concetto d'un potere che ha la volontà sul pensiero della mente. Perciò nel libro precedente abbiamo detto, che l' astrazione divina appartiene all' operare libero di Dio, e non al necessario, benchè la stessa libertà sia una facoltà necessaria in Dio.

Questo pensiero libero dunque, dal quale provengono gli oggetti astratti, è un potere che il subietto intelligente esercita

sopra i suoi oggetti; un potere di modificarli non già in quanto esistono in sè, ma in quanto sono divenuti cognizione della mente.

Essendo dunque gli astratti in balla del pensiero libèro, non è maraviglia, che, come questo pensiero divide l' ente in sè indivisibile, e distingue più cose nell' ente il quale in sè non ammette distinzioni, così possa anche unirli a sua voglia, e appunto perchè questa unione è libera, può esser fatta bene, e male. Ed è fatta bene, se coll' unione libera si restituisce all'oggetto in sè ciò che da lui si era separato, o ciò che in qualunque modo s' era conosciuto separatamente; è fatta male, se la congiunzione libera si fa in modo contrario a quello che è nell' oggetto in sè. Sono dunque due gli oggetti della mente, cioè lo stesso oggetto è concepito in due modi, e da due potenze diverse: dalla mente come potenza necessaria si cóncepisce l'oggetto in sè, e dalla mente come potenza libera si concepisce quale il fa essa stessa. Il primo è la verità, ed è, rispetto al secondo oggetto, il *criterio*; il secondo è vero qualora concordi col primo, è falso se da esso discorda. Questa è la spiegazione ontologica dell'errore.

1189. Dall'aver noi veduto che l'intelligenza ha queste due potenze, e questi due oggetti, procede la spiegazione ontologica della dialettica. Poichè s' intende, come il pensare raziocinativo proceda per via di proposizioni, e queste si compongano di subietti, di predicati, e di copule In qualunque proposizione, anche nelle proposizioni singolari, il subietto ed il predicato sono due astratti, poichè dicendosi a ragion d' esempio : « Paolo è sano », il predicato *sano* è stato diviso dal subietto *Paolo*, e la proposizione glielo ricongiunge. È vero che Paolo per sè solo significa un subietto reale (supponendo che Paolo sia una persona vivente), e però non significa un astratto; ma nella proposizione esso tien luogo d' astratto, benchè d'un grado d' astrazione minimo. Per accorgersene, convien prescindere da tutto ciò che si conosce di Paolo indipendentemente dalla proposizione stessa. Questa dunque suppongasi detta a chi non conosce Paolo. Costui, udendo pronunciare la prima parola della proposizione, non intende ancora, colla voce Paolo, se non un uomo determinato, un individuo vago, ma di lui non sa nulla di più.

Quando poi egli abbia intesa tutta la proposizione, allora a quell' individuo vago, che si chiama Paolo, egli aggiunge, col pensiero, la sanità. Dunque Paolo nella proposizione ha valore d'astratto, e molto più ha condizione d'astratto la parola sano. Rimane soltanto la copula È ad esaminarsi. Questa esprime l'*atto* senza il subietto che n'è il principio, e senza l'essenza che n'è il termine (*Logic.* 334). È dunque un astratto anch' ella: è l'*atto astratto*, ma pronunciato non in quanto si vede farsi, bensì in quanto si fa. Ora, questa maniera di pronunciarsi l'atto astratto, la qual maniera dicesi affermazione, non appartiene all' oggetto, ma al subietto che s'appropria la cognizione. L' È dunque non esprime la cognizione obiettiva, ma l'atto del subietto conoscente che se l' appropria affermandola. Se dunque si sveste dell' atto del subietto intelligente che viene significato da quel monosillabo, non rimane che l'atto del subietto, il quale è tra il subietto e l'essenza; ed è perciò un *astratto medio*, che costituisce un terzo genere.

Se quest'*atto*, diviso da ogni subietto e da ogni predicato, si considera dalla mente, è un astratto, come dicevamo; ma poichè Iddio realizza coll'atto creativo i suoi astratti, quell'atto realizzato è l'essere reale di tutti gli enti che compongono l'universo, come abbiamo veduto nel libro precedente, è l'essere iniziale attuante. In questa sua realizzazione, quest'atto trova il subietto nella realità finita, non perchè sia atto di questo subietto nel senso che il subietto sia prima e dal subietto venga quest'atto, ma nel senso che il subietto riceva quell'atto, e così quest'atto sia primo ed ultimo sotto diversi aspetti, primo come causa atto del subietto, ultimo perchè questa causa atto, dopo aver dato l'esistenza al subietto reale, non lo abbandona, ma ne diviene l'ultima determinazione.

Dall'analisi dunque dell'ente sussistente, se n' hanno tre elementi, che considerati da sè sono tre astratti, e costituiscono i tre sommi generi degli astratti che nascono dalla scomposizione dell'ente: poichè tutti questi astratti sono 1º o subietto astratto, 2º o atto astratto, 3º o qualità astratta. Quest'analisi è rappresentata fedelmente nella *proposizione*, e in tutto il discorso umano che si compone di proposizioni. I diversi gradi di astrazione poi danno luogo al sillogismo.

Questi diversi gradi d'astrazione non si trovano che nel subietto e nel predicato, perchè la copula della proposizione si riduce sempre all'atto dell'essere, che si può esprimere col monosillabo È (*Logic.* 427). Il sillogismo dunque nasce da'diversi gradi d'astrazione in cui si può concepire il subietto ed il predicato. Quindi tutti i sillogismi si riducono a due sommi generi: quelli d'estensione, e quelli di comprensione (*Logic.* 577—589). I sillogismi di *estensione* hanno il loro fondamento nei diversi gradi di astrazione co' quali si concepisce il subietto, poichè il loro principio è questo: « le note o sia i predicati che convengono ad un subietto di maggiore estensione, cioè che ha un maggior grado d'astrazione, convengono del pari allo stesso subietto reso di minor estensione, cioè meno astratto », ossia: « il subietto meno astratto è contenuto nel subietto più astratto ». I *sillogismi di comprensione* hanno il loro fondamento nei diversi gradi d'astrazione del predicato, poichè il loro principio è questo: « se ad un subietto conviene un predicato di maggior comprensione, cioè meno astratto, al medesimo subietto conviene pure lo stesso predicato reso di minor comprensione, cioè più astratto », ossia: « un predicato più astratto è contenuto nel predicato meno astratto ».

1190. Qui dunque si ha la spiegazione e l'origine ontologica di tutto l'umano ragionamento: qui pure si vede, che tutto il gran lavoro dell'astrazione si fonda nella separazione che la mente libera fa, in un ente da lei concepito, del subietto dal resto dell'ente. E questa separazione può esser fatta dall' intelligenza libera di Dio, il che spiega come il primo lume dato alla mente dell'uomo sia un *astratto* non fatto dall'uomo stesso; e dall'intelligenza libera dell'uomo, il che spiega, come dicevamo, tutta la dialettica umana.

Ora, come due sono gli enti, l'infinito e il finito, e di conseguente due i subietti, l'assoluto, che è l' Essere stesso sussistente, e il relativo, che è pura forma reale; così due sono le astrazioni; cioè l'astrazione comune, e l'astrazione teosofica: l' astrazione divina si può dire anch'essa teosofica, ma differisce essenzialmente dall'umana in questo, che Iddio esercitando col suo pensiero libero l'astrazione sopra se stesso, la esercita sopra un oggetto pienamente da lui conosciuto ed anzi generato, laddove l'uomo non può esercitarla se non sopra un oggetto conosciuto

imperfettissimamente per via di relazioni logiche d'una cognizione negativa.

Questi due generi d'astrazioni somministrano una prima divisione degli astratti in due supreme classi, che fu conosciuta da Platone (V. *Del Divino* ecc.): gli astratti cioè che hanno per loro fondamento l'Essere assoluto, e gli astratti che han per loro fondamento gli enti relativi e finiti. A queste poi si deve aggiungere una terza classe; che sono le proprietà comuni d'ogni genere d'astratti, come l'*indeterminazione*, e la *virtualità*.

CAPITOLO V.

Della limitazione ontologica della scienza umana.

1191. Prima di discendere a descrivere più divisatamente l'ordine de'concetti astratti, dobbiamo indicare alcune cause dell'imperfezione dell'umano ragionamento, da cui gli astratti che dobbiam classificare sono prodotti.

E la prima causa è certamente questa, che l'umano ragionamento prende la sua mossa da un primo astratto datole da Dio per lume.

Onde, il primo passo che deve fare l'umano pensiero conviene che sia una sintesi, colla quale completi in qualche modo l'astratto ch'egli conosce per natura: e questo è quello che avviene nella percezione.

1192. Gli elementi di questa sintesi sono il sentimento e l'essere astratto.

L'essere astratto è l'intelligibilità, per essenza, di tutti i sentimenti e di tutto ciò che il sentimento racchiude, il che è quanto dire, d'ogni realità. Ma finch'egli non si conosce se non in astratto, non si conosce in lui alcun sentimento, rimanendo questo in lui solo virtualmente. Quando poi colui che intuisce l'essere come intelligibilità assoluta sia sentimento o acquisti un sentimento, tutto ciò che sente diviene intelligibile, perchè l'intelligibilità di ciò che sente era in lui già prima, e gli mancava solo il termine a cui riferirla.

Dato poi, che colui che intuisce l'essere astratto e intelligibile

sia un sentimento o l'abbia, questo sentimento ha per sua natura un ordine, c'è in esso un primo contenente il resto, e un'unità per conseguenza; e però non può mancare quello che si racchiude nella definizione d'un subietto, poichè « il subietto è ciò che si concepisce come primo, contenente e causa d'unità ». Se dunque c'è un primo sentimento che non abbia altro sentimento anteriore, in cui sia contenuto e contenga egli stesso altri sentimenti parziali e gli unifichi, tosto che questo sarà inteso, sarà un subietto. Così il pensiero umano unisce all'essere intuíto da lui un reale sentito come subietto:

Ma altro è che il sentimento subietto sia intelligibile nell'essere oggettivo che è l'intelligibilità assoluta, altro è che sia affermato esistente.

Il sentimento subietto, come puramente intelligibile, non è che un possibile conosciuto determinatamente, e di vero non ci può essere alcuna difficoltà a intuirlo nell'essere che è l'intelligibilità assoluta e che contiene virtualmente tutti gli intelligibili.

Ma il fatto sta che non solo s'*intuisce* come possibile, ma eziandio si *afferma* come sussistente, e queste due cose si fanno con un'unica operazione che dicesi percezione. L'operazione è unica, perchè è operazione dell'unico subietto umano; ma questo la eseguisce facendo operare due potenze d'accordo contemporaneamente, che sono l'intuito e l'affermazione; onde, avuto rispetto a queste, si può dire che sono due le operazioni che congiunte producono la percezione. Poichè, dato il sentimento, l'uomo ad un tempo ne intuisce l'intelligibilità, che è quanto dire la possibilità, nell'essere, e ne afferma l'esistenza sua propria, colla quale operazione alla *cognizione* aggiunge la *persuasione* della sussistenza, che dicesi una *seconda cognizione* (*Logic.* 328—336).

Se si considera l'*intuizione* di questo sentimento, che è la prima operazione elementare della percezione, vedesi che essa sta tutta nel riguardare il sentimento come *essere oggetto* (idea del sentimento) : se si considera la seconda operazione, cioè l'affermazione, vedesi che con questa l'uomo applica al sentimento l'*essere subiettivo* contenuto nell'oggetto da lui intuíto, predicandolo di esso. Poichè, come abbiamo osservato, nell'essere oggetto si contiene implicitamente l'essere subiettivo ( ). Ma quando una volta l'essere davanti alla mente ha ricevuto una

qualche determinazione, quando s'intuisce in lui un sentimento possibile, già nell'obietto incomincia a manifestarsi attualmente un subietto, perchè il sentimento possibile è od involge già in sè un subietto possibile. Tostochè dunque l'essere obiettivo presenta alla mente un sentimento possibile, egli le presenta con ciò stesso un subietto possibile, e così manifestasi l'essere in forma subiettiva. La mente dunque può allora predicar l'essere subiettivo del sentimento, e così affermarlo.

Nella percezione adunque, all'essere astratto e oggettivo come contenente, l'uomo aggiunge un subietto, come contenuto anche questo nella forma obiettiva; e di poi prende questo subietto contenuto, e traendolo fuora dalla forma obiettiva, lo applica al sentimento, e di questo lo predica. Poichè la mente ha questa facoltà, come vedemmo, di dividere l'oggetto, e prendere lui a parte, e quello che ha in seno.

1193. Ma poichè il sentimento veduto nella forma oggettiva si riferisce al sentimento reale, che non si può concepire esistente se non dandogli l'essere subiettivo, e allora si concepisce sussistente di sussistenza propria separata da quella dell'essere oggettivo; perciò anche il sentimento veduto nella forma reale dee far conoscere la possibilità d'un sussistente di sussistenza propria separata da quella dell'essere obbiettivo. Dunque il subietto che s'aggiunge all'essere oggettivo, non è lo stesso essere subiettivo, ma è solamente un subietto che si conosce bensì nell'essere obbiettivo, ma si conosce come possibile a sussistere fuori di questo, separato da quel subietto che è l'essere stesso sussistente. Per questa ragione ci ha sempre una dualità nella cognizione de'finiti, da una parte l'essere, dall'altra la forma finita che non si può mai identificare coll'essere. L'essere, se sussiste, dee sussistere per sè, e non per l'opera d'una mente; la forma finita, se sussiste, dee sussistere per l'opera di una mente che gli applica l'essere subiettivo, ch'ella possiede contenuto nell'obbiettivo: gliel'applica per quella virtù che ha di spezzare e separare ed unire gli oggetti in quanto sono in sua balía.

Ma in altro modo fa questo la mente divina, e in altro l'umana, come abbiamo veduto. La mente divina, che è la stessa essenza divina, ha per *oggetto necessario* sè stessa che è l'Essere assoluto.

Ella liberamente astrae da questo oggetto necessario, spezzandolo e dividendolo, altri oggetti, che non sono più l'*Essere necessario* in sè, il quale è indivisibile, ma sono gli oggetti finiti di cui consta il mondo. Se non che, coll'astrazione sapientissima di questi oggetti, non gli intuisce solamente, ma gli pronuncia ed afferma; e poichè questo pronunciato e questa affermazione è pronunciato e affermazione dell'essere e quindi è essere esso stesso, perciò conviene che anche gli oggetti, cioè i subietti che in questi si contengono, sussistano, non però della sussistenza dell'Essere assoluto, chè non sono tali, ma della sussistenza propria ricevuta dall'atto di quella mente, sussistenza relativa a sè stessi. La mente umana deve necessariamente procedere per la via opposta. Poichè la mente umana, che è ella stessa uno degli enti finiti creati nel detto modo da Dio, non ha presente per natura se non l'*essere oggettivo* vòto di ogni subiettività attuale. In questo, quand'altro non le sia dato, non può conoscere nessun subietto. Ma le è dato il sentimento, che è uno di que' subietti che Iddio ebbe tratti fuori dalla forma obbiettiva che avevano negli oggetti formati dalla sua mente coll'astrazione. Di questo sentimento subietto vede allora l'intelligibilità o idea nell'*essere oggettivo*, e conosciuto il sentimento subietto nell'essere oggettivo, trae da questo la subiettività dell'essere, e la predica del sentimento, e così fa che sussista alla mente stessa. Ma ella ben s'accorge, che il predicar ch'ella fa l'essere subiettivo di quel sentimento è in lei necessario e non libero; è necessario, perchè quel sentimento le è dato, e non lo produce ella stessa colla sua predicazione, ma solo con questa lo conosce. Quindi un punto sempre oscuro in questa sua cognizione percettiva; perchè non vede come quel sentimento le sia dato, conscia che non lo dà a sè stessa. Esaminiamo questo punto oscuro.

1194. Un sentimento finito è necessariamente il termine del subietto infinito come agente libero. Nell'Essere oggettivo sussistente contenendosi l'Essere subiettivo con tutta la sua attualità necessaria e libera e co' termini di questa, si contengono di conseguente anche i reali finiti, benchè questa contenenza non sia relativa ad essi, ma a Dio. Questi dunque sono anch'essi, secondo la loro assoluta esistenza, nell'Essere obiettivo

sussistente, ma ci sono in quanto termini dell'Essere subiettivo liberamente agente. Ma l'Essere subiettivo rimane interamente nascosto all'intuito umano. I reali finiti dunque, quando dal pensiero umano si congiungono all'essere (nella percezione), si congiungono a lui in modo, che rimane nascosto l'anello di mezzo, cioè l'Essere subiettivo che li crea, per virtù del quale essi sussistono. Per questa lacuna rimane un'imperfezione, una sconnessione tra l'essere intuito dall'uomo, e i reali finiti, e qui nasce il punto oscuro che dicevamo.

Pure, contenendosi nell'essere obiettivo anche i reali finiti, quando si sentono, si possono conoscere in lui, perchè ci sono, ma colla detta lacuna, la quale impedisce di veder come ed onde ci sieno, non contenendosi in esso necessariamente. Quando dunque questi reali sono sensibili a colui che ha l'intuito dell'essere, allora essi manifestansi bensì nell'essere, ma come entità staccate, senza vedersi mai quell'Essere subietto al quale sono congiunti per via di creazione, e che li sostiene esistenti nell'Essere oggettivo, dov'egli è.

Tale è la limitazione e l'imperfezione ontologica dell'umana scienza.

CAPITOLO VI.

Degli astratti.

1195. La natura degli astratti ha un elemento veniente dalla natura dell'oggetto su cui s'esercita l'astrazione, un elemento veniente dalle leggi del pensiero astraente, e un elemento arbitrario.

L'astrazione è un'operazione che la mente esercita sopra un oggetto, in quanto è in sua balía, cioè in quant'è a lei cognito, e non in quanto esiste in sè.

Il primo oggetto dell'astrazione è l'ente compiuto.

L'intento e l'effetto di questa operazione mentale è di dividere l'oggetto, per considerare a parte ciò che rimane diviso davanti alla mente, senza considerare il rimanente.

Questa operazione, sebbene appartenga, considerata in Dio, all'intelligenza libera, non è però arbitraria; e molto meno

arbitraria è nell'uomo. Poichè la mente, nell'esercitar l'astrazione, nulla può fare che sia contrario alla natura dell'ente che n'è l'oggetto, e però la natura stessa dell'essere è quella che impone certe leggi all'astrazione (*Ideolog.* 1454, segg.). C'è dunque in tutti gli astratti qualche cosa che appartiene all'ente su cui fu esercitata l'astrazione, e qualche cosa che è posta dalla stessa mente coll'operazione astrattiva: e questa stessa cosa, cui produce in essi la mente, contiene un elemento dipendente dalla natura immutabile del pensiero astraente.

Se la cosa non fosse così, non sarebbe possibile una classificazione degli astratti; poichè se gli astratti fossero prodotti da un arbitrio, privo di leggi, che sarebbe una causa simile a quella che si concepiva sotto la denominazione di caso, essi non avrebbero alcun ordine tra loro.

CAPITOLO VII.

De' due sommi generi di astratti che si cavano dall'ente senza scomporlo.

1196. Ma l'ente compiuto si può divider dalla mente in due modi: o scomponendolo ne' suoi elementi, ciascun de' quali in tal caso si rimane indeterminato; o considerando l'ente in astratto, cioè composto degli stessi elementi resi allo stato d'indeterminazione. Quindi alla serie d'astratti che abbiamo accennato come venienti dalla scomposizione dell'ente, conviene aggiungere la serie di quelli, ne' quali la mente pensa l'ente con tutti i suoi elementi, ma lasciando questi indeterminati.

E veramente tre elementi abbiamo distinti nell'ente in quant'è oggetto della mente, il subietto, l'atto, e l'essenza terminativa. Ma si può pensar l'ente anche tutt'intero composto di questi tre elementi, tenendo questi stessi elementi nell'indeterminazione, cioè senza determinare di che subietto si tratti, di qual atto, di qual essenza terminativa. E questo è l'*ente astratto*, che contiene virtualmente e indistinti i tre elementi indeterminati.

Ma oltre a ciò si può anche pensare un ente risultante dai

suoi tre elementi perfettamente determinati. E tuttavia essi possono essere determinati in diverso *modo*. Se dunque il modo della determinazione resta egli stesso indefinito ossia indeterminato, si ha un altro astratto, che è quello che si chiama « individuo vago ». Nell' individuo vago la mente pensa l' ente intero, ed anche interamente determinato, ma non pensa attualmente il *modo della determinazione*, lasciandolo da parte, senza tuttavia negarlo, il che è un comprenderlo virtualmente nell' ente pensato, ma non attualmente.

Può dunque esserci nell' ente come oggetto del pensiero una doppia *virtualità*: *virtualità della determinazione*, e *virtualità del modo della determinazione*; e ciò, perchè il concetto di determinazione è egli stesso un astratto, non esprimente nè questa nè quella determinazione. Onde, attribuendosi all' ente la determinazione, gli si attribuisce ancora una qualità astratta e comune alle diverse determinazioni possibili.

Si deve però osservare, che l' individuo vago non è un astratto perfetto, poichè contiene qualche cosa di determinato; e però è un oggetto medio del pensiero tra l' ente pensato come sussistente, e l' ente astratto. Di qui avviene, ch'egli possa riguardarsi come astratto d'un genere inferiore, subordinato a quello dell'ente. Merita però d'esser considerato, perchè ha una *forma propria* d'astrazione.

L'*ente comune* dunque, e l' *individuo vago*, sono i due primi astratti, che si cavano dall' ente ricomposto co' suoi elementi indeterminati, non distinguendosi questi attualmente nell' oggetto della mente, ma solo virtualmente.

Ma questi due concetti astratti dell' ente possono poi dalla mente essere rivestiti della forma de' tre astratti parziali, ed essere considerati come subietto, come atto, e come essenza terminativa, perchè le forme astratte, come vedemmo, sono in balìa della mente.

1197. Di che s' hanno otto forme d'astratti, che sono le seguenti :

A. I. — Ente in universale,
II. — Ente considerato come subietto,
III. — Ente considerato come atto,
IV. — Ente considerato come essenza terminativa, *entità*,

B. V. — Individuo vago,
VI. — Individuo vago considerato come subietto,
VII. — Individuo vago considerato come atto,
VIII. — Individuo vago considerato come essenza terminativa, individualità.

Ora, l'*ente in universale è una* forma astratta che la mente può applicare a qualsiasi oggetto del pensiero. Lo stesso esattamente non si può dire dell' individuo vago, il quale suppone che l'ente sia determinato, e che abbia diversi modi di determinazione. Ci sono degli astratti che non hanno più modi di determinazioni per la loro semplicità: onde questi non si possono considerare come individui vaghi nè pur per supposizione della mente.

L' *ente in universale* dunque ha la condizione di *contenente massimo*, perchè ogni cosa può esser considerata dal pensiero come ente; ma non è contenente massimo l' *individuo vago*, perchè non è un astratto spinto all' ultimo grado di perfezione, e però non contiene quegli oggetti del pensiero che non hanno più modi di determinazione.

CAPITOLO VIII.

De' tre sommi generi d'astratti che si hanno dalla scomposizione dell' ente.

Articolo I.

Come Aristotele non raggiungesse la vera classificazione degli astratti.

1198. Ai due astratti che si cavano dall'ente intero, lasciati solo i suoi elementi nella condizione, relativa alla mente, di virtualità, si devono dunque aggiungere i tre generi che noi traemmo dalla scomposizione dell' ente ne' suoi tre elementi, il subietto, l' atto e l' essenza terminativa. Così abbiamo in tutto cinque sommi generi di astratti.

Aristotele non li dedusse e non li raccolse in una tavola bene ordinata. Nelle sue categorie non classificò altro che i predicati, come indica lo stesso nome di categorie, e anche questi con una classificazione imperfetta (*Logic.* 413, 418.). Ma i

predicati non sono che il quinto genere sommo degli astratti, del tipo « essenza terminativa o qualità » (1). Se questo era il solo suo intento, egli non si può biasimare per aver ommesso gli altri generi, poichè un autore non merita biasimo di non aver fatto quello che non volea fare. Ma egli non può cansare un' altra censura.

Se egli ci volle dare la sola classificazione del quinto genere d' astratti, non dovea, in questo caso, riporre nella classificazione il subietto sussistente. Ma nella dichiarazione della prima categoria egli ripone anche questo. Esso non può appartenere agli astratti, se non concepito « come individuo vago », che è il quarto genere. Per arrivare a questa confusione di concetti, egli si trovò obbligato d' assegnare due significati alla medesima parola οὐσία, che è la sua prima categoria. Ma se questa parola significa, com' egli vuole, due cose diverse, già le sue categorie sono undici, e non più dieci. Infatti egli distingue le essenze prime dalle essenze seconde, e definisce le essenze prime: quelle che « nè si dicono di qualche subietto, nè sono in qualche subietto, come un certo uomo, un certo cavallo » (2). Se non si dicono di nessun subietto, vanno dunque escluse dalle categorie, ossia da' predicati. E perchè questa definizione negativa dell' οὐσία nel primo significato? E che vien essa a dire, se non che l' essenza così presa è il subietto sussistente, il quale, appunto perchè è egli stesso subietto, non si dice d'un subietto, e non è in un altro subietto? Confonde dunque il subietto coll' essenza che si predica del subietto, e che sola può ricevere il nome di categoria.

E qui si scorge un'altra pecca. Poichè la parola οὐσία, o essenza, ha manifestamente quella forma astratta che appartiene bensì al quinto genere, ma non alla forma di ente (primo genere), nè alla forma di subietto (terzo genere), poichè l'essenza significa « ciò che una cosa è », e però non contiene, come abbiam detto, il concetto dell' ente, nè del subietto, nè del suo atto, ma solo una relazione con un subietto possibile, dal quale s' astrae, e di cui si può predicare (228).

(1) Aristotele chiama *qualità sostanziale* la stessa sostanza generica e specifica, che si predica d'un subietto. Cat. 5.

(2) Cat. 5.

1199. Quest'uso d' adoperare la parola *essenza* per indicare l'ente sussistente è comune alla filosofia di Platone, e a quella di Aristotele; e questi lo derivò certamente dalla scola del suo maestro, ma nel suo sistema divenne un imperdonabile abuso, qual non era nel sistema di Platone. Poichè, ecco la causa di questo modo di favellare. Platone s'accorse che le essenze sono immutabili ed estramondiali. Le ridusse, è vero, tutte nell'*essenza per sè*, che è semplicemente essenza, e non essenza di questo o di quello. Venuto al concetto di questa prima essenza, non potea non accorgersi che la prima essenza s'identifica col suo subietto. Dico, se n' accorse nell' ordine logico, nel quale, se si prende per subietto l'*essere*, questo si fa identico alla sua essenza (231-232). Ma in quest'ordine logico, quando si prende l'essere come subietto, non si ha per questo un subietto reale, ma un subietto dialettico. Onde le due forme di essere e di essenza si possono permutare a piacere dalla nostra mente, perchè l'essere è veramente essenza, e la mente può dialetticamente cangiarlo in subietto. Ma questo non avviene in pari modo dell' essere sussistente, il quale è effettivamente *subietto*, e però non gli conviene esattamente la parola *essenza* (quanto alla forma astratta della parola), se non per un modo di parlare imperfetto che s' usa a significare la sua infinità. Per questo è tollerabile il dire, come Platone, che Dio è l'*essenza* stessa, in vece di dire che è l'Essere subietto. Ma Aristotele cangiò il sistema, e, invece di ridurre le essenze in Dio, le fece rientrare nel mondo e le sparse per la natura, e allora fu altro il linguaggio platonico. Ritenendo egli incautamente l' uso che avea fatto della parola *essenza* il suo Maestro, pel quale l'essenza era Dio stesso subietto sussistente, estese quella parola a significare tutti i subietti sussistenti nella natura; e così depravò e confuse il linguaggio, facendo che una parola la quale non poteva, in qualche modo, convenire se non a Dio solo, a cui l'avea riservata Platone, fosse applicata agli enti finiti, il cui subietto è assolutamente distinto dall' essenza.

Articolo II.

De' quattro astratti che sono predicabili universalissimi d' ogni entità, e reciprocamente di se stessi.

1200. Conosciuto dunque qual sia l'*astratto totale*, che è l'ente astratto (lasciando da parte l' *individuo vago*, che è una forma d'astrazione imperfetta la quale si può subordinare allo stesso ente astratto), e conosciuti i tre sommi generi d' astratti parziali, *subietto*, *atto*, *qualità* o essenza terminativa, prima d' investigare le classi minori nelle quali ciascuno di loro si distingue, dobbiamo considerare non già solo ciò che essi ritengono dall'ente, obietto, su cui l'astrazione si esercita, ma ancora ciò che pone in essi la mente coll' atto dell' astrazione; di che ci verrà conosciuta la loro assoluta estensione.

Si consideri dunque, che il primo genere è somministrato alla potenza astrattiva dall'ente intero, e gli altri tre dalla costituzione dell'ente, altro il pensiero non mettendovi del suo, fuorchè la *separazione*, la quale però può esser causa di far perdere all'oggetto la sua identità, e fa nascere altre entità mentali.

Si rammenti dopo ciò, che l' oggetto, come conosciuto, è in balìa della facoltà astrattiva. Se non fosse così, l'astrazione sarebbe inesplicabile, perchè non dividerebbe quello che in se stesso è unito. Se dunque la facoltà astraente divide l' oggetto che nella sua esistenza propria è unito, consegue che ella possa unire altresì le parti divise a quel modo che più le aggrada. Da questo procede, che i quattro astratti da noi accennati, come sommamente generici, sieno in mano alla mente quali forme mobili applicabili da lei, ad arbitrio, e però bene o male, a tutto ciò che cade nel pensiero, e quindi che sieno predicabili universalissimi. Ella dunque può anche dare la forma dell'uno all' altro, e con questa applicazione o congiunzione della forma trasformarli.

1201. E in quanto all'*ente astratto*, non solo può rivestire di questa forma gli altri tre astratti, ma è obbligata a farlo, se vuol concepirli separatamente, poichè nulla può concepire senza che ciò ch'ella concepisce sia concepito come ente, altro non essendo il concepire e l'intendere, che apprender l'ente (*Ideol.*, 559, 560).

Può del pari applicare la forma di *atto* al subietto. In tal caso il subietto stesso entrerà nel genere degli atti. Può applicare la stessa forma di atto alla qualità od essenza, e anche questa in tal modo entrerà nel genere degli atti. Così Aristotele, dopo aver stabilite le dieci categorie, che altro non sono che gli astratti parziali del terzo genere, cioè essenze o qualità predicabili, insegna che ciascuna d'esse può essere in *atto* e in *potenza*. Egli non s'accorge che, così dicendo, aggiunge alle sue categorie un'altra forma astratta. In fatti ciascuna di esse è un concetto semplicissimo: come ci diventa in mano, doppia? Questa duplicità non è spiegabile, se non mediante qualche aggiunta, che or si faccia, ed or non si faccia dalla mente alle medesime. E di ciò avrebbe potuto accorgersi egli stesso; poichè contro i Platonici manteneva, che gli universali sono essenze in potenza, e non in atto. Dunque, acciocchè sieno in atto, conviene che l'atto loro si aggiunga dalla mente, o applicando loro la forma di atto, ovvero restituendo loro quell'atto e quel subietto che loro fu tolto coll'astrazione, colla quale sintesi si disfà l'astrazione stessa, e quelli non sono più mere essenze.

Viceversa, la forma di *subietto* può essere applicata agli altri due astratti, cioè all'atto, e alla qualità o natura, come in queste proposizioni: « l'atto ha maggior perfezione della potenza »; « la qualità è di molte maniere ». Qui l'atto e la qualità sono subietti, perchè la mente ha loro data la forma di subietto. E questa è l'origine de' *subietti dialettici* (*Logic.* 419-424).

Finalmente, anche la forma di *qualità* o *essenza* si può dalla mente applicare agli altri due generi di astratti in modo, che compariscano come astratti di terzo genere. Così, se si applica al subietto, questo prende la forma di *subiettività*, che esprime l'essenza o qualità di subietto; e se si applica all'atto, questo prende la forma di *attualità*, che esprime l'essenza o qualità di atto.

1202. Ma circa il concetto espresso dalla parola *subiettività* verrà un dubbio: « l'essenza non ha il subietto in sè, ma si riferisce a un subietto qualunque possa essere: ora la subiettività, che è l'essenza del subietto, a qual subietto si riferisce »? A questo si risponde, che la mente umana distingue la subiettività dal subietto per la detta facoltà ch'ella ha di dividere l'ente ne' tre

astratti generici, facendone tre forme, e di vestire della forma astratta di subietto anche quello che non è subietto, e formare così de' subietti dialettici. Avendovi dunque due maniere di subietti per la mente umana, l'uno tale in sè e alla mente, l'altro tale per la sola mente, qual è il dialettico, ella applica ossia predica la subbiettività come forma o essenza comune a qual più vuole de' due. Questo si vede nella distinzione che la mente astrattiva fa tra l'essere e le sue forme. Tra le forme dell' essere astratte dall' essere c' è la *subiettività*. Ora ella predica questa subiettività dell' essere. L'essere così diviso dalla forma subiettiva non è in se stesso più subietto; ma pura essenza. Ma la mente astrattiva è padrona de' suoi astratti, lo prende come un *subietto dialettico*, e dice la subiettività dell'essere. La stessa analisi può farsi di questa locuzione: « la subiettività di quest' ente ». Quest'ente si considera dalla mente come una sintesi de' tre elementi astratti *subietto*, *atto*, ed *essenza*. Dicendosi dunque « la subiettività di quest'ente », si prende l' ente come subietto: ora l'ente qui si prende come un subietto dialettico, perchè oltre l'elemento di subietto contiene in sè gli altri due elementi che non sono subietto, e a tutti tre uniti si dà la pura forma di subietto; e di questo subietto dialettico si predica ciò che è subietto in sè. La forma della subiettività in somma si può predicare dalla mente, tanto di quello che è subietto in sè, quanto di quello che non è subietto in sè, e però si distingue dal subietto, qualunque sia, di cui ella si predica. E viceversa l'ente stesso si può considerare come un subietto, come un atto, o come essenza, siccome abbiam detto.

Articolo III.

La facoltà che ha la mente libera (1) di rivestire di forme astratte gli stessi astratti è il principio della moltiplicazione stragrande degli astratti.

1203. Da questo si vede, come ciascuno dei tre sommi generi degli astratti parziali possa contenere gli altri due, dando loro la

(1) Per *mente libera*, come appare dalle cose dette, intendo la mente, in quanto non è legata dall'oggetto in sè, ma può modificare il proprio oggetto, senza che l'oggetto in sè subisca modificazione.

propria forma; onde, potendosi considerare ciascuno da sè, e ciascuno applicato agli altri due, si hanno nove astratti generici, che sono:

1° SUBIETTO, puro astratto,
 2° subietto atto (dialettico 1°),
 3° subietto essenza (dialettico 2°);
4° ATTO astratto,
 5° atto subietto,
 6° atto essenza;
7° ESSENZA, puro astratto,
 8° subiettività,
 9° attualità.

Se ora consideriamo che ciascuno di questi può essere rivestito della forma dell'ente, le forme diverranno diciotto; e se a queste aggiungeremo le otto forme che prende lo stesso ente astratto, di sopra indicate, diverranno ventisei.

Gli astratti primitivi dunque, che servono di tipo agli altri, sono pochi; e supremi sono quelli che hanno l'origine nell'ente stesso in sè, e nella sua costituzione. Ma essendo la mente dotata della facoltà di rivestire gli uni della forma degli altri, da questi diversi rivestimenti i pochi astratti primitivi si moltiplicano, e danno nuove forme complicate di astratti non più semplici, ma composti. E questi astratti composti costituiscono anch'essi, dico i più universali, altrettanti tipi e generi d'astratti.

Articolo IV.

Confronto tra i quattro astratti massimi, i predicati, e i predicabili.

1204. Si domanderà: qual differenza passa tra i quattro astratti massimi, e i predicati, e i predicabili?

I *predicabili* non sono che *predicati* di *predicati* (*Logic.* 414-416). Sono predicati riflessi, che caratterizzano i predicati diretti, secondo la loro estensione e la loro comprensione; e così distribuisconsi in due serie, nell'una delle quali sono disposti secondo l'estensione de' loro concetti, nell'altra secondo la comprensione de' concetti medesimi.

I *predicabili* dunque sono predicati astratti da'predicati (1). Ma l'astrazione fatta sui predicati non è un'astrazione fatta sull'ente completo, bensì sopra un solo elemento dell'ente medesimo. Infatti il *predicato* non esprime che l'*essenza terminativa*, o certamente ciò ch'esso esprime, qualunque cosa sia, lo esprime sotto la forma d'*essenza terminativa*. Dunque tutti i predicati, e così parimente i predicabili, che riducono quelli a sette classi, non sono che una sottodivisione del quarto genere d'astratti, a cui abbiamo imposta la denominazione di qualità, ossia di essenza terminativa. Onde, volendosi vedere qual luogo tengano nella tavola degli astratti i predicabili, converrebbe innestarli in essa nel modo seguente:

I. ENTE astratto,
II. SUBIETTO,
III. ATTO,
IV. ESSENZA TERMINATIVA, la quale, se si divide secondo l'estensione e la comprensione delle idee, ci dà i sette

Predicabili {
Essenze universalissime
Essenza generica
Essenza specifica
Essenza differenziale
Essenza integrale (2)
Essenza accidentale
Essenza reale.

(1) Il nome di predicabile è opportuno per questa ragione, che i sette predicati riflessi, astratti da' predicati, indicano *sette modi* ne' quali i predicati diretti si possono predicare di varî subietti. A ragion d'esempio la *quantità*, come abbiamo osservato nella Logica (413), può esser predicata di varî subietti, or come genere, or come specie, or come differenza ecc.; e ciò è perchè l'estensione e la comprensione del predicato, relativa al subietto a cui il predicato s'applica, è variabile, onde se n'hanno i dieci predicamenti dialettici (*Logic.* 405-413).

(2) Nella Logica, nel luogo dell'*essenza integrale*, abbiamo lasciato « il proprio », d'Aristotele e di tutti i logici; ma giova meglio collocarvi « l'essenza integrale » la quale dividesi in *comune* e *propria*. A ragion d'esempio, che l'uomo abbia due braccia e due gambe, non appartiene all'*essenza specifica*, ed è cosa comune agli animali antropomorfi: che poi l'uomo rida, non appartiene alla sua essenza specifica, ma è conseguente a questa, ed è *proprio* dell'uomo solo.

1205. Ci si farà qui un'obbiezione. Si dirà: e non sono essi de' predicati anche i tre primi astratti, « l'ente, il subietto, e l'atto? » In fatti anch'essi si predicano.

Quest'obbiezione merita d'essere diligentemente sciolta. Conviene dunque osservare, che il predicato si può considerare dalla mente in due modi: o come già applicato al subietto, ma pur distinto dal medesimo; o come al tutto separato dal subietto, e solo atto ad essere applicato al medesimo. Quindi ogni predicato ha due forme, che diremo *forma d'unione*, e *forma di separazione del predicato*. Ora, i tre primi tra gli astratti massimi, cioè l'ente astratto, il subietto e l'atto, hanno la *forma d'unione*; il quarto poi, l'*essenza terminativa*, ha la *forma di separazione*.

Tutti i predicati pertanto possono vestire queste due forme, e quindi è indifferente, nell'enumerazione o nella classificazione de'predicati, il vestirli dell'una o dell'altra, perchè la duplicità della forma non accresce il numero de' predicati, o de' predicabili. Perciò, enumerando noi nella Logica i sette predicabili, abbiamo posto i trè primi sotto la forma di separazione, e gli altri quattro (la differenza, il proprio, l'accidente, il reale) sotto la forma d'unione, trascurando questa differenza di forma.

Ma la cosa non è più indifferente e trascurabile quando si tratta d'enumerare e di ridurre alle somme classi gli astratti; perchè questi si denominano dall'operazione dell'astrarre, e ne sono l'immediato prodotto. Ora, l'operazione dell'astrarre ci dà i primi tre astratti massimi nella *forma d'unione*, e ci dà solo il quarto nella *forma di separazione*: nella qual forma l'astratto può esser predicato, ma non è ancora; onde, volendo serbare tutta la proprietà, converrebbe chiamarlo *predicabile*, riserbando la parola di predicato alla forma d'unione propria de' tre primi.

Ma, come dicevo, nell'enumerazione de' predicati questa distinzione è inutile; ed anzi (poichè quando si parla de' predicati in universale, non si considerano punto uniti già ad un subietto, ma si considerano come separati, e soltanto predicabili) conviene meglio, che i predicati sieno rivestiti del tipo che presenta l'essenza terminativa. Perocchè, come abbiamo detto, la loro enumerazione e classificazione rimane ugualmente completa, stante che tutti i predicati possono ugualmente riceverla.

1206. Resta a vedere perchè parte degli astratti massimi com-

pariscano come predicati sotto la forma d'unione, e parte compariscano come predicati sotto la forma di separazione. Altro è in fatti, che l'astratto abbia una forma sua propria, altro è che sopra questa forma propria egli ne rivesta un'altra che gli dà la mente. Diciamo dunque, che i tre primi astratti massimi hanno per loro propria forma quella de' predicati d'unione, ma che possono essere dalla mente rivestiti della forma de' predicati di separazione; e che il quarto astratto massimo all'opposto è dato dall'astrazione sotto la forma di predicato di separazione; ed ecco il perchè. La *forma d'unione* è quella, nella quale la mente considera un predicato nell'unione col suo subietto, sebbene lo distingua da questo. Ora, ne' tre primi astratti massimi la mente astraente non divide il predicato dal subietto. Perocchè nell'ente « astratto » si conserva il subietto, ancorchè astratto; nel subietto astratto si conserva pure il subietto; l'atto poi, che è l'astratto medio tra il subietto e l'essenza terminativa, è bensì un concetto diverso da quello del subietto, ma inseparabile da questo, per modo che potrebb'essere anche il subietto stesso: poichè il subietto è « ciò che in un ente è primo, contenente e causa d'unità », e tutto questo s'avvera nel primo atto d'un ente, onde il concetto di atto, preso l'atto nella sua universalità, benchè diverso da quello di subietto, non è, come dicevamo, separabile dal subietto. I tre primi astratti hanno dunque nella propria natura ed origine « la forma di predicati d'unione ». Se si rivestono poi della forma di separazione, e si chiamano: « entità, subiettività, attualità », questa è un'operazione dialettica che s'allontana dalla natura delle cose, per ritornarvi poi colla sintesi. Laonde con essi non si fanno che giudizî analitici, poichè il predicare d'un ente l'entità, la subiettività, l'attualità, non è altro che predicare sè stesso di sè stesso, sè stesso, vestito d'un'altra forma, di sè stesso nella propria sua forma. Il che giova al discorso della mente umana, che ha bisogno di movimento.

Da questo procede la conseguenza, che i tre primi astratti massimi non sono predicati quando si considerano puramente come astratti, cioè come prodotti immediati dell'astrazione; ma diventano predicati posteriormente in questo modo. Prima la mente li riduce al tipo dell'essenza terminativa. Ridotti a questo tipo, li predica; e per quest'atto di predicazione diventano pre-

dicati nella forma d'unione (nomi comuni). Ma poichè per mezzo di questa predicazione acquistano la forma ed il nome che avevano come astratti (predicandosi di sè stessi), perciò questi astratti si dicono «predicati nella forma d'unione», benchè veramente non sieno tali dalla loro origine e come puri astratti, ma solo diventino tali posteriormente per le due dette operazioni mentali, quella che li riveste del quarto astratto, e quella che li predica.

Articolo V.

I quattro astratti sono contenenti massimi.

1207. Dalle cose dette si raccoglie ancora, che i quattro astratti sono contenenti *massimi* nell'ordine degli astratti. E veramente, potendo ciascuno di essi venir dalla mente rivestito della forma dell'altro, in virtù di questo travestimento accade, che ciascuno non contiene solamente i generi e le specie d'astratti inferiori a sè, ma contiene anche gli astratti degli altri tre generi con tutte le loro classi inferiori.

Questa reciproca contenenza non fu osservata accuratamente da Aristotele. Se nelle sue categorie egli avesse solamente tolto a classificare i predicati, non gli si potrebbe rinfacciare d'aver dimenticato le tre prime forme degli astratti. Ma egli non s'accorse della differenza tra la questione che riguarda la classificazione do' *predicati*, e quella che riguarda la classificazione degli *astratti*. Egli ci diede le dieci categorie non solo come una classificazione de' predicati, ma nello stesso tempo come una classificazione degli astratti; avendocela dichiarata una tavola degli *universali*. Ora, le categorie aristoteliche non sono che una classificazione imperfetta degli astratti del quarto genere, aventi il tipo dell'essenza. Contenendosi gli altri tre generi nel quarto, egli non s'accorse che in questo ci sono con una forma che non è la loro propria; e che altre tre forme primitive ci hanno, di cui si deve tener conto nella classificazione degli astratti, appunto perchè danno altri tipi d'astrazione.

Articolo VI.

Confronto tra le forme dell'essere, e i quattro sommi generi d'astratti, considerati le une e gli altri come contenenti massimi.

1208. I quattro sommi generi d'astratti dunque sono *contenenti massimi* nell'ordine delle astrazioni. *Contenenti massimi* assolutamente sono le tre forme primitive dell'Essere. Qual' è la relazione tra queste due maniere di contenenti massimi?

Primieramente, l'Essere nelle sue tre forme è l'identico ente; e in ciascuna sua forma è contenente massimo assolutamente, per modo che abbraccia ogni entità, e anche reciprocamente se stesso nell'altre due forme. I tre sommi astratti, subietto, atto, ed essenza terminativa sono contenenti massimi delle sole entità astratte, e ciascuno anche degli altri due generi reciprocamente.

L'altro sommo astratto, cioè l'*ente*, non è se non la congiunzione del subietto, dell'atto, e della essenza terminativa nel suo stato di astrazione, e però è anch'egli contenente massimo delle entità astratte, e de' tre primi astratti, in quanto che la mente può rivestire ogni entità della forma dell'ente.

1209. Ma l'*ente astratto* non contiene anche l'*Ente sussistente?* Si può dire che lo contenga, secondo il pensare imperfetto della mente umana; ma la stessa mente umana poi s'accorge, che questa non è che una maniera imperfetta di concepire; e che in sè stesso l'Ente sussistente e l'ente astratto non possono avere tra loro la relazione di *contenuto* e di *contenente*, perchè nell'Ente sussistente c'è tutto ciò che c'è nell'astratto, meno l'astrazione, il che è quanto dire, c'è di più. Laonde è più vero il contrario: cioè che nell'Ente sussistente è contenuto virtualmente l'ente astratto, e non viceversa. Ma la ragione che fa parere all'uomo il contrario si è questa: che l'ente astratto è concepito dalla mente come oggetto, e l'Ente sussistente soltanto come subietto: ora nella forma oggettiva si contiene veramente la soggettiva. Ma se si prende l'ente astratto, separato dalle tre forme, l'illusione svanisce, e si conosce in quella vece, che l'Ente sussistente è inseparabile dalle tre forme, e però che non solo è subiettivo, ma ancora massimo obietto.

1210. Veniamo ai tre astratti parziali.

Nell' Essere sussistente colle tre forme la mente umana concepisce un *subietto,* un *atto,* e un'*essenza terminativa.* La separazione o l'effettiva distinzione di queste tre cose non c'è nell' Essere assoluto, ma la mente ve la pone colla sua facoltà astraente, cioè la pone non già nell'Essere in sè, ma nell'essere in quanto è conosciuto da lei, e però in sua balia. Ora, con questa separazione la mente ha fatto perdere l'identità al suo oggetto. Poichè nè il subietto, nè l'atto, nè l'essenza terminativa, presi a parte, sono più l'Essere assoluto, ma sono tre oggetti astratti non in sè esistenti, ma mentali.

Egli è chiaro, che la semplice distinzione che la mente fa nell'Essere assoluto de' tre elementi non è quella che ci dia il subietto, l'atto, e la forma terminativa d'astrazione massima: ci dà solo il primo subietto, il primo atto, la prima forma terminativa. Non sono dunque le tre forme d'astratti, di cui parlavamo, pure da ogni altra determinazione; ma queste tre forme si possono cavare con un'altra astrazione, cioè separando nel *primo subietto* la forma di subietto, da ciò che lo fa il primo tra i subietti; nel *primo atto* la forma di atto, da ciò che lo fa primo tra gli atti; nella prima *forma terminativa* la forma d'essenza terminativa, da ciò che la fa prima tra tali forme.

La forma di subietto è la possibilità di un subietto qualunque sussistente; la forma di atto è la possibilità di un atto qualunque sussistente; la forma d'essenza terminativa è la possibilità d'un'essenza terminativa sussistente. Il primo subietto all'incontro è primo de' subietti che sussistono, cioè l'entità, nella quale la mente intende che prima che in ogni altra è attuata la forma di subietto; il primo atto è il primo degli atti che sussistono, cioè l'entità, nella quale la mente intende che prima che in ogni altra è attuata la forma di atto; la prima essenza terminativa è la prima essenza terminativa che sussiste, cioè la prima entità, nella quale la mente intende che prima che in ogn'altra è la forma d'essenza terminativa: e queste forme sono nella mente, e non fuori di essa.

Essendo quelle tre forme d'astratti tre possibilità, la mente con esse non conosce nè un subietto, nè un atto, nè un'essenza terminativa sussistente. Ma intende, che di tali cose ce

ne debbono pur essere, perchè il possibile non può stare senza il sussistente. Nel concetto dunque di possibilità si racchiude *virtualmente* il sussistente: in quella si vede la necessità di questo, ancorchè questo non si veda, non si conosca direttamente e attualmente. Se è necessario che qualche sussistente ci sia, è necessario che ci sia il primo di essi. Questa è una nuova forma della dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori.

Dato poi, che la mente pervenga a trovare con quest' argomentazione *a priori* un sussistente, ella prima intende che questo sussistente dee avere « tutte le condizioni della sussistenza »; e ponendo attenzione a queste, trova che in esso dee trovarsi e subietto e atto e essenza terminativa, unite insieme non più nella loro possibilità (con che non s'avrebbe che l'*ente astratto*), ma nella loro realità e perfezione: l' unione de' quali tre elementi è appunto la condizione della sussistenza. Con questa sintesi *a priori* ella ricompone quell' ente che avea disciolto coll' astrazione *a posteriori*. Dico *a posteriori*, perchè la mente non fa l'astrazione se non sopra un ente compito prima da lei conosciuto, e non produce nè l'ente astratto, nè le tre forme astratte in altro modo, salvo che non le sieno communicate da Dio già prodotte.

1211. Negli astratti dunque si contiene *virtualmente* il sussistente necessario, come termine del pensiero.

E nel concetto di sussistente si contengono le sue condizioni che sono tre: cioè ch' egli sia tale, che la mente possa in esso discernere il subietto, l'atto e l'essenza terminativa.

Questa seconda è virtualità del virtuale, che noi chiameremo semplicemente *virtualità seconda*.

Ne viene da ciò, che anche ciascuna delle tre forme di astratti implica l'altre due, per una seconda virtualità; il che è quanto dire, che, data ad una mente una di quelle tre forme d' astratti, ella trova in essa un punto d'appoggio, una ragione, per passare col raziocinio alle altre due; solo che le sia data l'occasione di moversi a questo passaggio, occasione che le è data colle percezioni de' sussistenti.

1212. Noi abbiamo detto che, se la mente umana distingue semplicemente nell'Essere assoluto i tre elementi *subietto*, *atto* ed *essenza terminativa*, questi non sono ancora le tre forme pure degli astratti, ma ci danno il primo subietto e non puramente il

subietto, il primo atto e non puramente l'atto, la prima forma terminativa e non puramente la forma terminativa. Ma è necessario che aggiungiamo una dichiarazione. Così avviene, come abbiamo detto, quando, tenendo presente l'oggetto, non facciamo che una *distinzione* in esso , e però intendiamo che si tratta del subietto dell' Essere assoluto, dell'atto dell' Essere assoluto, della essenza terminativa dell' Essere assoluto. Ma la distinzione non è una completa separazione mentale de' tre elementi. Poichè, se separiamo intieramente il subietto dall'essenza terminativa, noi non sappiamo più di che sia subietto; giacchè quello che lo rende nella nostra mente piuttosto subietto dell' Essere assoluto, che d'un altro ente, è l'essenza terminativa in cui termina il suo atto. Separato dunque intieramente da questa, egli si rimane subietto puro, pura forma e tipo d' un sommo genere d'astratti. Del pari, l'atto si determina nella nostra mente dall' essenza terminativa, onde anch' egli, separato da questa, si rimane pura forma di atto, e noi non possiamo più sapere qual sia. Ma avviene egli lo stesso dell' essenza terminativa ? Questa, che è appunto quella che determina il subietto e l'atto, dev' essere ella stessa determinata, deve dunque ritenere il carattere dell' ente da cui s'estrae, costituendo per sua natura il carattere determinato dell' ente stesso. Supposto dunque, che l'astrazione di separazione mentale, e non di semplice distinzione, sia esercitata sull'Essere assoluto , l'essenza terminativa del medesimo che ci rimarrà in mano , separata coll'astrazione dall'atto e dal subietto, dovrà essere *cosa divina*, ed essendo separata dall'atto e dal subietto , ci rimarrà un concetto virtuale di Dio , quasi un Dio in potenza.

1213. Esaminiamo dunque qual sia quest'essenza terminativa dell'Essere assoluto.

Noi troviamo ch' essa non è una sola , ma che ci sono tre essenze terminative , cioè tre termini dell'unico subietto e dell'unico atto divino. E queste sono appunto quelle che , non astratte, si chiamano forme primitive dell'Essere, e si trovano poi (unite coll'identico essere) esser tre persone; e che, astratte, costituiscono le tre categorie, cioè la subiettività, l'oggettività, la moralità.

Laonde, coll'astrazione teosofica, cioè con quell'astrazione che

s'esercita sull'Essere assoluto, la mente trova le due prime forme universalissime degli astratti parziali; la terza forma poi, non la trova unica, ma triplice. E per ridurla ad una, è necessario aggiungere un altro atto d'astrazione su queste tre, che non è più astrazione teosofica, ma astrazione comune di quella specie che possiamo chiamare elementare, ed è astrazione d'astrazione.

Ora, qual cosa le tre categorie hanno di comune, che da esse si possa astrarre? Nulla, fuori del loro inizio che è l'*essere*, il quale contiene virtualmente le tre forme. Questa qualità comune dunque delle tre forme, di esser essere, dicesi essenza, che rispetto ad esse è iniziale, ma rispetto al subietto, o all'atto, è terminativa.

1214. Possiamo ora delineare la seguente tavola, che rappresenta l'ordine de' primi astratti.

Tavola de' primi astratti.

Forma dell'astratto totale, Ente.

Prima forma degli astratti parziali, subietto puro.

Seconda forma degli astratti parziali, atto puro.

Terza forma degli astratti parziali, qualità o essenza terminativa, (Essere, nel senso d'essenza).

A. Categoria della subiettività,

B. Categoria dell'obbiettività,

C. Categoria della moralità.

Osservazioni su questa tavola:

1215. 1° Abbiamo veduto, che i quattro massimi astratti reciprocamente si contengono, onde di quattro diventano sedici (1203). Ma poichè il terzo astratto parziale, cioè l'essenza terminativa, è ella stessa un astratto delle tre categorie, rimane a vedere, se i tre astratti massimi, possano vestire la terza forma in tutte tre le categorie. Ora apparisce, che l'ente astratto, il subietto e l'atto puro possono vestire la categoria della subiettività e dell'obbiettività, ma non sempre quella della moralità, poichè non ogni ente, non ogni subietto, e non ogni atto puro può avere condizione morale. Di che la ragione è

questa: che la moralità è la perfezione dell'ente, la perfezione del subietto e dell'obietto congiunti in modo da formare un ente perfetto, onde suppone una sintesi, e alla sintesi si oppone l'astrazione che è la contraria operazione dell'analisi. In altre parole, la moralità non ha luogo, se non dato un subietto intelligente perfetto conformato all'oggetto, e non è di qualunque subietto e di qualunque obietto, e non dell'uno e dell'altro separato, ma dell'uno e dell'altro congiunti.

2° Di poi è da osservarsi, che la prima categoria è lo stesso *subietto*, prima forma degli astratti parziali sopravvestita della terza forma, e divenuto *subiettività*. Onde si potrà domandare, perchè il subietto diventi la categoria della subiettività, e non avvenga così dell'atto, cioè perchè l'*attualità* non sia una categoria. La ragione è questa: che l'*atto* appartiene all'*essere* stesso, e non alle *forme dell'essere*. E veramente traendosi gli astratti massimi coll'astrazione dall'ente completo, e nell'ente completo essendo non solo le forme, ma anche l'essere, conveniva che negli astratti massimi risultasse anche l'astratto dell'essere, oltre a quelli delle forme. L'atto dunque è dialetticamente anteriore e comune alle categorie, e non costituisce niuna di esse.

3° Si domanderà in terzo luogo, perchè, ponendosi il subietto tra gli astratti massimi, non si pongano egualmente tra gli astratti massimi l'obietto ed il Santo. La ragione è la seguente. Se l'obbietto ed il Santo si prendono come sussistenti, in tal caso hanno in sè il subietto essenziale, e non appartengono agli astratti. Se poi si astraggono e si considerano separati dal subietto e l'uno dall'altro, allora o vestono la forma subiettiva, e sono subietti dialettici, onde appartengono ancora al primo astratto massimo; o vestono la forma di atto, e nè pur così danno una nova forma astratta; o la mente non li veste di queste forme, e allora appartengono o alla forma dell'ente astratto, o a quella dell'essenza terminativa, cioè alle due categorie dell'oggettività o della Santità, che possono essere partecipate, ma non sussistere in sè astrattamente.

In fatti l'ente astratto è l'ente nella forma d'oggetto. Pure la mente può considerarlo come *ente*, e come *oggetto*, e però questo primo astratto massimo può per un'astrazione d'astrazione prendere due forme.

1216. Ma vediam meglio, come la prima forma dell'essere ammetta due tipi d'astrazione, senza che si ricorra ad una seconda astrazione.

Il subietto è « ciò che nell' ente si concepisce come primo contenente, e causa d'unità ».

Essendo dunque primo, egli si può pensare senza pensare l'oggetto, che appartiene alla seconda forma categorica. All'incontro, questo non si può pensare senza il subietto; perchè il secondo non si può pensare senza il primo, ma sì bene il primo può pensarsi senza il secondo, non in quanto è primo, ma in quant'è in sè. Quindi è che il *subietto* si può pensare in due modi: 1° come sussistente, e come tale astraendosi, si ha il subietto puro; 2° come forma dell'essere, e astraendosi da questo l'essere, rimane la categoria della subiettività, che costituisce una seconda forma d'astrazione. All'incontro, l'obietto non può sussistere in sè come puro obietto, se non in quanto abbia in sè il subietto, a cui appartiene la sussistenza come a primo e causa d'unità dell'ente, e però causa costitutiva dell'ente stesso. Onde, non c'è un oggetto sussistente che dia luogo, per immediata astrazione, ad alcun novo astratto diverso da quello del subietto, o dell'atto del subietto stesso; e se si prescinde da questo, l'obietto sussistente da cui si possa astrarre non c'è più. Si dirà che può concepirsi tuttavia l'oggetto mentalmente: e questo è vero; ma non può concepirsi scompagnato dall'ente. Onde nell'ente si intuisce anche l'oggetto, ma nell'ente, badisi bene, non può mancare giammai il subietto, come il primo di lui, dico almeno il subietto astratto; e però se si prescinde totalmente dal subietto, non resta più alcun obietto, ma solo « la qualità di essere obietto », che è l'obiettività che si può predicare d'un subietto qualunque.

Vedesi dunque che la *sussistenza* appartiene alla subiettività, e che dall'Essere subietto viene comunicata all'Essere obietto, la qual comunicazione in Dio dicesi *generazione.*

1217. Da queste considerazioni, che spiegano e giustificano la tavola sovrapposta, ne viene che gli astratti primi si possono ridurre alla tavola seguente.

Tavola dei primitivi astratti.

		N.	Astratto	
A.	I.	1.	Ente astratto — Oggetto	
		2.	Subietto	Rivestiti della forma dell'*ente astratto*, il che appartiene alla facoltà del *concepire*.
		3.	Atto	
		4.	Essenza	
		5.	Subiettività	
		6.	Obiettività	
		7.	Moralità	
B.	II.	8.	Subietto	
		9.	Ente	Rivestiti della forma di *subietto*, onde sei classi di *subietti dialettici*. Questo rivestimento appartiene alla facoltà di *giudicare*.
		10.	Atto	
		11.	Essenza	
		12.	Subiettività	
		13.	Obiettività	
		14.	Moralità	
C.	III.	15.	Atto	
		16.	Ente	Rivestiti della forma di atto.
		17.	Subietto	
		18.	Essenza	
		19.	Subiettività	
		20.	Obiettività	
		21.	Moralità	
D.	IV.	22.	Essenza terminativa, Entità	
		23.	Attualità	
		24.	Subiettività	Forme categoriche.
		25.	Obiettività	
		26.	Moralità	

Queste sono le prime ventisei classi di tutti gli astratti possibili; e costituiscono altrettanti tipi d'astrazione.

1218. Ma qui si affaccia una difficoltà necessaria a discutersi per istabilire chiaramente qual relazione passi tra gli astratti massimi, e le categorie che sono pure contenenti massimi. Le categorie non contengono tutto? Come dunque si fanno esse una parte in questa classificazione, e come rimane fuori di esse il subietto e l'atto, ed esse vengono dopo questi?

Rispondiamo, che come nell' Essere assoluto si distingue per astrazione l'*essere* dalle sue *forme*, così in qualunque oggetto della mente si dee distinguere l'*entità* pensata, che corrisponde

al *principium quod* degli Scolastici, dalla *forma* nella quale si pensa, che corrisponde al *principium quo* de' medesimi. Ora la classificazione degli astratti è la classificazione dell' entità pensata, e se in essa s' annoverano anche le forme categoriche, è perchè anch'esse si considerano come *entità pensate*. Che se poi si vuol considerare la forma con cui tutte quelle entità si pensano, ella è sempre la medesima, cioè l'*oggettiva* che costituisce la seconda categoria. Tutta quella classificazione dunque è l'*entità astratta* divisa nelle sue parti, che si contiene nell'oggetto della mente. La categoria quindi dell' oggettività, presa come *forma con cui si pensa*, e non come *entità pensata*, contiene tutta quella classificazione, e contiene anche sè stessa come entità pensata. Laonde, se il pensiero astratto si dovesse rappresentare con una figura, nella quale si vedesse espresso tanto la forma categorica del pensiero, quanto le entità astratte in essa contenute, si dovrebbe disegnare la forma categorica dell' oggettività, che contiene in ispecie le entità astratte, colla figura d'un circolo, dentro al quale si trovassero gli astratti distribuiti organicamente come noi abbiamo fatto, e n'avremmo la figura che qui segniamo.

Articolo VII.

Se il lume della ragione dato da Dio all'uomo sia un astratto, e quale.

1219. Primieramente, il lume della ragione non è un astratto fatto dall'uomo (*Psicol.* 1321).

In secondo luogo, esso è un contenente massimo, altramente non potrebbe essere un lume atto a far conoscere tutte le cose (*Psicol.* 1376).

In terzo luogo, è un atto primo (*Psicol.* 1350-1356); e quest'atto primo è *puro atto*, senza principio e senza fine, cioè senza subietto e senza essenza terminativa (*Logic.* 334). Esso è veduto dall'anima in un modo oggettivo, e per esprimere questo modo con cui è veduto, gli si dà l'appellazione d'*essere ideale*.

Essendo dunque privo di subietto e d'essenza terminativa, ha natura d'astratto, ma non d'astratto che sia fatto dall'uomo, bensì d'astratto che, bell'e formato, è dato all'uomo da Dio.

Ora, gli astratti sono forme intelligibili in balìa della mente che può applicarli a tutto ciò che vuole. La sintesi, ossia l'unione del subietto, dell'atto e dell'essenza terminativa, ricostruisce l'ente disciolto coll'astrazione. L'essenza terminativa è quella che determina la natura dell'ente. Se l'essenza terminativa è la subiettività, s'avrà un ente subiettivo; se l'essenza terminativa è l'obbiettività, s'avrà un ente oggettivo, quali sono le idee. Se poi l'essenza terminativa sarà ad un tempo la subiettività e l'oggettività, s'avrà un ente subiettivo intelligente; se l'essenza terminativa sarà ad un tempo la subiettività, l'oggettività e la moralità, s'avrà un ente subiettivo intelligente e morale. La mente dunque, possedendo solo quest'astratto, ha in esso il mezzo formale da conoscere tutti gli astratti e tutti gli enti sussistenti, appunto perchè ha un contenente massimo.

Dico: anche gli enti sussistenti. Poichè, s'intenda bene, quando la subiettività è considerata come essenza terminativa, ella è contenente, e non contenuta nell'oggettività. Se fosse contenuta in questa, sarebbe questa l'essenza terminativa, e non più la

subiettività come supponiamo (1). Ora, la subiettività, come contenente (e solo come tale appartiene alle categorie), non è altro che la *realità*, (2) perchè, se non fosse questa, sarebbe l'idea della subiettività, che è appunto la subiettività contenuta nell'oggettività. La realità poi *contenente* l'oggettività non è altro, che la mente che è sentimento. Ma vi ha un sentimento che non è contenente l'oggetto, e nè pure è contenuto: questa è una realità imperfetta, e se la mente vi appone la forma di subiettività, non se n'ha che un subietto dialettico. Questo sentimento non contenente, e non contenuto, ha pure de' termini suoi propri, che sono i corpi. Se anche a questi la mente aggiunge la forma della subiettività, se n'hanno de' subietti dialettici. Queste due specie di realità pertanto non appartengono alla forma di subiettività in sè, ma soltanto alla forma di subiettività dialettica, tutta relativa alla mente che ha in sua balìa le forme astratte.

1220. Restano dunque queste realità imperfette escluse dalle categorie?

Le categorie si possono considerare in due modi: o come forme astratte dell'essere, senza che l'essere si precida da esse; o come forme da cui colla mente sia preciso l'essere. Nel primo modo, le *realità imperfette* non appartengono alle categorie, perchè in sè sole considerate nè sono l'essere, nè hanno l'essere. Nel secondo modo, appartengono alla forma della subiettività precisa dall' essere, sono essenze terminative precise dal *subietto*, benchè non dall'*atto*. Si dirà: « come può sussistere l'essenza terminativa, senza che sia subietto? Si risponde, che non può esistere sola, nè in sè, nè nella mente, se non per astrazione;

(1) Si domanderà: come si passa dall'astratta *subiettività* al reale *subietto?* S'intenda bene. Che cosa è la subiettività astratta! « È l'astratto del non astratto, cioè la subiettività è quel modo di essere per cui l'ente sussiste ». L'applicazione dunque della subiettività astratta altro non è, e non può essere, se non la percezione d'un subietto reale. Non si può dunque predicare d'un ente la *subiettività* astratta, se non riconoscendolo sussistente. La mente però può anche supporlo tale quando non è, perchè la *subiettività* è una forma astratta posta in sua balìa; e allora se n'ha un subietto dialettico, il quale si considera come un sussistente, benchè in sè stesso non sia tale.

(2) *Esse enim est actualitas omnis rei.* S. Th. I, V, I.

ma può esistere in sè, quando sia unita ad un subietto in sè, benchè questo subietto non la abbia in sè stesso. Così, e quel sentimento che non è mente, e i corpi, sussistono in sè in unione alla mente divina che li produce, e in unione al sentimento della mente che è vero subietto, del qual sentimento sono un'appendice, e sussistono relativamente alla mente che loro unisce la forma di subietto dialettico.

La subiettività categorica dunque unita all'essere è la mente. Ma la subiettività categorica può concepirsi unita all'essere in modo che con esso s'immedesimi, e allora si ha il subietto e l'ente necessario; e può concepirsi come subiettività che riceve l'atto dell'essere senza che sia ella stessa quest'atto, e tali sono le menti finite.

Tale è la spiegazione ontologica dell'Ideologia.

1221. Ma rimane ancora a cercare, se l'*atto* oggetto e lume della mente sia precisamente il terzo de' quattro astratti massimi che abbiamo enumerato.

Rispondiamo affermativamente; ma questa risposta ha bisogno d'una dichiarazione. Perocchè i tre astratti parziali (di cui l'ente astratto è l'unione) si possono concepire in due modi: 1° o in modo, che quando si dice subietto, atto e essenza terminativa, s'intenda nominare *concetti essenziali*; 2° o in modo, che s'intenda nominare *concetti comuni* a tutti i subietti, a tutti gli atti, a tutte le essenze terminative, ancorchè questi non esauriscano l'essenza del subietto, dell'atto, o dell'essenza terminativa. L'atto dunque che è tale per essenza, è atto primissimo e universale, è perfettamente atto, e si ha solamente per una astrazione teosofica o divina; egli comprende tutti gli atti secondi e imperfetti, a cui manca qualche cosa della ragione di atto, come il più comprende il meno. L'atto all'incontro, che si concepisce soltanto come ugualmente *comune* a tutti gli atti, sieno imperfetti o perfetti, viene *dall'astrazione comune*, e non contiene la piena ragione di atto; ma questa stessa rimane astratta, ond'è piuttosto astrazione d'astrazione. Ora, il lume della ragione è costituito dal terzo astratto massimo preso nel primo senso, dall'atto che ha la piena ragione di atto; e questo non è che l'*essere* stesso, atto universalissimo, da cui fu separato il subietto e l'essenza terminativa, ritenendo l'atto nella sua perfetta ed essenziale natura.

Articolo VIII.

Confronto tra le tre forme d'astratti, e i tre sommi generi di relazioni.

1222. Se noi ora confrontiamo le tre forme d'astratti parziali colle tre somme relazioni, ci sarà facile conoscere qual posto queste occupino nella tavola degli astratti.

Poichè, avendo noi veduto che le dette relazioni nascono dall'essere nelle sue tre forme, le quali prese astrattamente sono le categorie, e che queste, non altrimenti che l'essere e l'ente considerato come essenza terminativa, appartengono alla terza forma d'astratti, ne consegue, che anche le tre somme relazioni appartengono alla terza forma o genere supremo d'astratti parziali, cioè alla essenza terminativa.

E in fatti le tre relazioni supreme abbiamo detto essere l'essenza, la verità, la bontà. Ora l'*essenza* è il quarto genere sommo degli astratti. La verità è una relazione dell'obbiettività col subietto intelligente, astrazione fatta da questo subietto, e però a questa appartiene. La bontà è la moralità, astrazione fatta, di novo, dal subietto.

CAPITOLO IX.

Del subietto astratto, e dei tre generi di subietti dialettici, oltre i subietti dialettici dei negativi.

Articolo I.

Differenza tra il subietto reale, il subietto astratto, e il subietto puramente dialettico.

1223. Il subietto reale è un subietto che esiste in sè, a cui perciò compete la sussistenza; il subietto astratto e il subietto dialettico non esistono che in relazione alla mente, contenuti nel puro oggetto della mente stessa.

Perciò il *subietto reale* non può essere conosciuto come un puro obbietto della mente; ma come egli per esistere ha bisogno d'un atto suo proprio che non appartiene alla forma oggettiva, così, acciocchè il subietto intelligente lo conosca, non basta che riguardi nell'oggetto, ma oltrecciò dee fare un atto d'affermazione, che abbia per termine l'atto con cui il subietto esiste in sè. Acciocchè poi quest'atto del subietto, che preso da sè solo esiste fuori della forma obbiettiva, possa essere affermato, conviene ch'egli sia o l'atto stesso con cui esiste il subietto intelligente e affermante, che è un sentimento sostanziale (*Psicol.* 104–106), o un'azione del subietto che si tratta d'affermare, operata nello stesso subietto affermante (*Ideol.* 752, 753, 691/n, 695, 720, 721). Così il subietto reale è conosciuto da un subietto reale che ha bensì presente l'oggetto che lo rende intelligente, ma che fa un atto che termina nel subietto, e non nell'oggetto, benchè sia per mezzo dell'oggetto, ch'egli intende il subietto reale essere fuori di lui, ossia diverso da lui.

Il *subietto astratto puro* differisce poi dal *subietto dialettico* in questo, che nel subietto astratto puro si contiene virtualmente tutto ciò che può appartenere non solo al subietto dialettico, ma anco al subietto reale. Poichè dicendosi: «il subietto» senza più, con questa parola si dice: « il subietto, qualunque sieno le condizioni necessarie affinchè sia subietto ». Niente dunque si esclude di ciò che è necessario affinchè il subietto sia subietto: ma tutto ciò non si determina, e pur tutto si accetta, senza discendere col pensiero ad alcuna determinazione. Il *subietto astratto puro* è dunque un subietto perfetto, ma virtuale; racchiude la sussistenza, ma virtuale e contenuta nella forma oggettiva, da cui si trae fuori coll'affermazione.

Il *subietto dialettico* all'incontro non racchiude già, nè pure virtualmente, tutte le condizioni d'un subietto perfetto e reale, ma ne esclude alcune. Il subietto dialettico si forma dalla mente, quando questa applica la forma astratta della subiettività a qualche cosa che non è subietto in sè. Così, in queste proposizioni: « l'ente è ciò che esiste, l'atto è migliore della potenza, l'essenza terminativa è l'essere diviso dal subietto e dall'atto, ecc. », si prende dalla mente l'*ente,* l'*atto,* e l'*essenza,* come fossero veri subietti, quando non sono tali. L'*atto* e l'*essenza* non sono che

concetti astratti, che presentano alla mente entità mentali, e non entità che siano enti in sè esistenti. Nel concetto di ente si contiene bensì anche il concetto di subietto, ma quello non è questo, nè da sè solo è altro che *oggetto*. Nel concetto dell'*atto* e in quello dell'*essenza* non solo non si contengono virtualmente i caratteri propri del vero e reale subietto, ma si escludono. La mente dunque è quella che, per bisogno di ragionarne a parte, li tratta come fossero subietti, benchè ella stessa sappia che non sono tali.

E abbiamo già detto perchè la mente non possa ragionare di nessuna parte astratta dell'ente, senza vestirla della forma di subietto. Essendo il subietto ciò che in un ente « è primo, contenente e causa di unità », egli è chiaro, che quando si vuol parlar d'una parte astratta d'un ente che non sia il subietto, cioè non sia il primo, innanzi alla mente quella parte astratta rimane ella stessa prima, contenente e causa dell'unità di tutto ciò che si può in essa distinguere. Rimane dunque avanti alla mente coi caratteri propri e distintivi del *subietto*. E questi hanno una verità ipotetica, che si può esprimere così: « posto che si voglia allontanare dal pensiero il primo elemento, quello che rimane diventa primo, cioè subietto ». Tale ipotesi è quella che fa la mente astraente, quando lascia da parte ciò che è primo nell'ente, e considera esclusivamente solo qualche cosa di posteriore (1).

Articolo II.

Dei tre generi di subietti dialettici, oltre i subietti dialettici dei negativi.

1224. Dalle cose dette risulta, che i sommi generi dei subietti dialettici non possono essere che sei. Poichè questi non sono altro, se non gli astratti che non sieno già da sè subietti, rivestiti dalla mente della forma di subietto. Ora gli astratti massimi, escluso il subietto puro, sono sei, come abbiamo veduto, cioè l'ente, l'atto,

(1) Il *subietto puro astratto* è un subietto ideale, i *dialettici* sono subietti mentali. Nella Logica (422, 423) abbiamo chiamati dialettici tanto i subietti *ideali*, quanto i *mentali*. Pure troviamo più conveniente riserbare l'appellazione di *dialettici* ai soli subietti mentali.

l'essenza, e le tre categorie. Sei sono di conseguente anche i sommi generi de'subietti dialettici, che servono a tipi di tutti i subietti dialettici. Che se poi si considera, che le tre categorie non differiscono quanto alla forma dialettica da quella dell'essenza terminativa, i sommi generi dei subietti dialettici si devono ridurre a tre, ente, atto, ed essenza terminativa presi nel discorso come subietto delle proposizioni.

Ma si possono rivestire della forma di subietto anche i negativi, di cui parleremo in appresso.

CAPITOLO X.

Dell'ente astratto, e de' sei generi d'enti dialettici, oltre i negativi.

1225. L'ente astratto, come abbiamo detto più sopra parlando dell'atto, può considerarsi come *ente per essenza*, cioè tale che racchiude tutta la ragione di ente, benchè implicitamente; e questo non può esserci dato che dall'*astrazione teosofica*. E può considerarsi come *ente comunissimo*, che si predica ugualmente d'ogni ente, anche di quelli che non hanno la ragione perfetta di enti; e questo è dato dall'*astrazione comune*, che in relazione alla prima può dirsi astrazione d'astrazione.

Preso l'ente astratto in questo secondo modo, egli non solo s'applica dalla mente a quelli enti che non hanno la piena ragione di enti, come sono tutti i finiti sussistenti, ma ancora a quelli che non sono enti per niun modo, mancando loro ogni ragione di ente, come agli elementi astratti degli enti stessi: e allora questi si dicono enti dialettici.

Tutti tre gli elementi dell'ente sono necessari all'ente. Quando dunque l'ente si divide nei tre elementi, questi, così separati, non si possono concepire se non supponendoli enti, poichè nulla è concepibile che non sia ente, o non sia rivestito dalla forma dell'ente. I due altri elementi che mancano in ciascuno dei tre elementi, la mente è obbligata a sottintenderli lasciandoli indeterminati, e però virtualmente li comprende come condizioni dell'elemento che solo ella attualmente considera.

Quanti perciò sono gli elementi dell'ente, potendosi tutti rivestire della forma astratta dell'ente, altrettanti sono gli enti dialettici. Come *enti* dunque, e però come *oggetti*, appariscono alla mente, che li considera a parte, il subietto, l'atto, e l'essenza terminativa; e poichè l'essenza terminativa di prima astrazione e d'astrazione teosofica è triplice, così anche le tre categorie si concepiscono dalla mente come enti dialettici, ed oggetti.

Ora, l'ente puramente dialettico si può anche dire non ente, perchè effettivamente egli non è ente, ma sì un elemento dell'ente, a cui la mente ebbe imposta la veste astratta dell'ente.

La forma poi dell'ente può essere predicata anche dei negativi, di cui parleremo poscia.

Si domanderà perchè abbiamo distinti tre soli generi di *subietti* dialettici (dei positivi), e abbiamo invece distinti sei generi di *enti* dialettici, mentre gli uni e gli altri si formano col rivestire della forma astratta quelle entità positive che non l'hanno in proprio.

La ragione è la seguente. Riguardo ai subietti i generi sono costituiti dalla forma astratta di subietto, e da ciò che non ha nulla del subietto, eccetto l'ente che per questa proprietà appunto costituisce un genere di subietti dialettici distinto dagli altri; onde i generi di tali subietti si devono prendere dal genere d'astratti a cui s'applica la forma di subietti, e poichè le tre categorie hanno la stessa forma astratta d'essenza terminativa, perciò esse non costituiscono subietti dialettici separati. Riguardo all'ente all'opposto, esso trova bensì in tutti i sei astratti un elemento identico con sè stesso, ma questo elemento varia in tutti i sei astratti, e anche nelle forme categoriche; onde questa differenza, che si replica sei volte, deve costituire sei generi d'enti dialettici, oltre quelli che vengono ad aversi dalle negazioni.

CAPITOLO XI.

Dei sette generi d'atti primitivi astratti.

1226. L'atto che possiede la piena ragione di atto è l'atto primo, perchè l'atto secondo non è pienamente atto, ma è atto

solamente in virtù del primo, onde la natura di atto non l'ha per sè, ma dipendentemente da un altro.

L'atto che possiede questa piena ragione è quello dell'essere, che è primo: senza esso non ce n' ha alcun altro, ed esso da niun altro è mutuato (*Psicol.* 1350—1356).

Qualunque cosa dunque si concepisca, si dee concepire come atto di essere, altramente non si concepirebbe, perchè il secondo non si può concepire senza il primo.

Concependosi dunque sette astratti, cioè l'ente, il subietto, l'atto, l'essenza terminativa, e le tre categorie, sette generi d'atti si devono concepire, cioè l'atto puro, e l'atto in sei modi parzialmente determinato. Questi sono virtualmente compresi in quello.

Ora, essi non sono già semplicemente qualche cosa diversa dall'atto, la quale si rivesta della forma dell'atto, come straniera ad essa, nel qual caso si dovrebbero chiamare atti dialettici; ma sono atti propriamente essi stessi, e però non si debbono dire atti dialettici, bensì atti veri.

Ma questi veri atti differiscono dall'atto puro, perchè, oltre al concetto di atto, hanno in sè qualche altro concetto che, riferito a quello di atto, gli aggiunge qualche determinazione, sebbene, trattandosi di astratti che si prendono singolarmente, niuno lo determini a pieno.

Per intendere meglio come la cosa sia, si consideri di novo, che l'*atto* puro, quale sommo astratto, si può prendere in due modi: 1° o come *atto primo* che ha la piena ragione di atto; 2° o come *atto comune*, in cui si prescinde dalla piena ragione di atto, e che è un predicato d'ogni atto anche imperfetto, e non avendo la piena ragione di atto, solo in qualche modo ne partecipa.

Se i sei atti si paragonano all' *atto primo* (essere iniziale), essi non sono che una *continuazione* del medesimo, e così non sono atti, ma sì, come dicevamo, determinazioni astratte dell'atto primo. Se poi si considerano in relazione all'*atto comune*, questo si predica ugualmente di tutti, e però si considerano come altrettanti generi d'atti, la cui differenza consiste nell'essere continuazione dell'atto primo giusta diversi elementi dell'ente.

E qui si consideri, che altro è il concetto della mente, quando

questa considera l'*atto primo* in sè stesso, prescindendo da qualunque ente, il qual concetto altro non è che l'essere iniziale: ed altro è il concetto, quando ella considera l'*atto primo* nell'*ente*. L'atto primo nell'ente è il *subietto* stesso, il quale, come l'abbiamo definito, è « ciò che nell' ente si ravvisa di primo, contenente, e causa d'unità ». L'atto primo dunque nell' ente è quanto dire l'atto primo proprio dell'ente, come elemento della natura di questo. Essendo diversi gli enti, l'atto primo proprio di ciascun ente è diverso, come sono diversi i subietti de' diversi enti. Ora, in tutti gli enti finiti, l'atto primo loro proprio non è l'*atto primo* astratto: perchè questo è l'*essere iniziale*, e l'essere iniziale è atto primo universale e antecede all'atto primo proprio, che è il subietto ed appartiene alla categoria della subiettività e non è l'essere, ma il reale. Laonde, non solo l'atto come *astratto comune*, ma anche l'*atto primo astratto* è universale, e non proprio di alcun ente finito. Ma quest'*atto primo astratto* è forse proprio dell'ente infinito? Nè pure: poichè come atto primo dell'ente infinito non si può considerare se non il *subietto infinito*, il quale è l'Essere sussistente nella sua forma subiettiva, e questo non è astratto. Se però in questo subietto infinito, che è atto primo nell'ente infinito, si separa coll'astrazione teosofica il concetto di *atto primo* dal concetto di *subietto*, si ha così formato l'*atto primo astratto*, che, come dicevamo, è l'*essere iniziale*, il quale è un atto subiettivo, che si vede però dalla mente nell'oggetto, come l'entità nell'idea.

CAPITOLO XII.

Dell'essenza terminativa, e de'generi inferiori in cui si parte.

1227. Dopo aver noi parlato dell'ente astratto, del subietto astratto, e dell'atto astratto, dobbiamo parlare dell'essenza terminativa. Ora, questa è positiva, e negativa. Ma l'essenza negativa non appartiene al genere sommo, come quella che si forma dalla mente posteriormente: tuttavolta allo stesso genere si riduce. Infatti il negativo si riduce al genere del positivo, perchè, altro non aggiungendosi che la negazione, conserva il *concetto fondamentale*

del genere, laddove i generi inferiori aggiungono al *concetto fondamentale* del genere qualche differenza. Il negativo non aggiunge altro, fuorchè la negazione che fa la mente, e non pone una differenza nel genere, rimanendo la negazione estrinseca al medesimo. E questo spiega la parola filosofica di *riduzione*. Quando pertanto un genere conserva il concetto da cui esso è formato, e la mente v'aggiunge qualche operazione che non restringe punto il genere stesso, allora l'oggetto che risulta da una tale operazione non è un genere novo, ma è il primo con qualche lavoro della mente, e però si dice che egli *si riduce* nello stesso genere. Parliamo dunque prima delle essenze negative, e poi delle positive, e de' generi subordinati.

Articolo I.

Delle essenze negative, e de' loro generi.

1228. L'astratto positivo può essere oggetto della semplice facoltà d'intuire, purchè l'astratto sia dato alla mente bell' e formato; e quest' è quello che avviene coll'*essere* puro, che Dio rende presente al subiètto finito, così formandogli la mente.

Ma qualora l'uomo stesso debba produrre a sè gli astratti, allora non gli basta l'intuire, ma egli deve operare e prodursi l'oggetto, e però l'operazione dell'astrazione o deve essere preceduta dall'affermazione, o deve intervenire questa facoltà dell'affermare nella stessa operazione colla quale si produce l'astratto. L'affermazione basta che preceda nell'universalizzazione, che non è propriamente astrazione, ma pure si può considerare come una speciale maniera d'astrarre (*Ideol.* 490-519). L'affermazione deve intervenire nell'astrazione propriamente detta; in essa l'astratto si riveste sempre della forma dell' ente, e ogni rivestimento di forme astratte implica una specie d'affermazione o di predicazione. Questa è dunque necessaria nella formazione di tutti gli astratti negativi, sì perchè nascono dal paragone e dalla sottrazione (*Logic.* 656-672), e sì perchè cosa sottratta equivale a dire cosa negata, e sì finalmente perchè questa cosa sottratta o negata si dee rivestire della forma dell'ente, acciocchè diventi un

oggetto della mente. *Negare* poi ed *affermare* appartengono alla stessa facoltà, e si raccolgono entrambi nel significato del verbo *predicare*.

L'oggetto negativo dunque si può definire, in quant'è negativo: « un'entità che non è », e in quanto è oggetto della cognizione: « un'entità negata ». Ora, « un'entità che non è », non è un'entità, ma nulla. Dunque il negativo, come tale, non è cosa che sia. Ma poichè in questa definizione, « un'entità che non è », la parola *entità* rimane indefinita, ed essa significa qualche cosa dell'ente, e più e meno, perciò può avvenire che « il non essere una data entità », benchè sia nulla in sè stesso e riferito all'entità che si nega, tuttavia non tolga che fuori di essa entità negata ci sia qualche cosa, a cui quell'entità apparterrebbe se ci fosse. Infatti ci hanno entità appartenenti ad un subietto, il quale rimane ancorchè le dette entità non ci sieno, come accade dell'entità accidentali. Se dunque l'entità, di cui parla la definizione « un'entità che non è », è cosa che appartiene ad un dato subietto, a questo subietto pure appartiene la mancanza di quella entità. In tal caso « l'entità che non è » non si può considerare dalla mente in separato dal subietto (se non per una nova astrazione e precisione da questo), ma sì in relazione col medesimo, ossia ha la natura di predicato che si nega d'un subietto.

1229. Ma poichè le quattro forme astratte sono in balìa della mente, che può rivestire di esse tutto ciò che in qualunque modo concepisce, perciò anche il negativo può comparire rivestito di ciascuna di quelle quattro forme, cioè può pensarsi come ente, come subietto, come atto, e come essenza terminativa, e può anche essere rivestito della *forma affermativa*, del quale rivestimento di forma affermativa fa grand'uso l'Algebra. Pure abbiamo veduto, altra cosa essere, che un'entità possa esser rivestita d'una di quelle quattro forme astratte, altra cosa, che ella stessa la abbia in proprio per sua natura. Rimane dunque a cercare quali siano le forme o la forma propria del negativo astratto, e se, come gli astratti positivi si distribuiscono in quattro generi, ciascun de' quali ha una forma propria, così avvenga anco degli astratti negativi, come farebbe arguir la loro corrispondenza a quelli, giacchè ogni positivo può esser negato.

Pure non è così, appunto perchè importando ogni negativo

conosciuto dalla mente una negazione, cioè essendo « una entità negata », questa non può essere, che un predicabile. Tale è dunque la sua forma propria: « non un predicabile già predicato, che è posteriore, ma un predicabile nel suo senso proprio di esser atto a predicarsi, il che è appunto l'essenza terminativa ».

La forma propria dunque de' negativi astratti non è che una, ed è la quarta; onde i negativi non danno una forma astratta di più, ma sono un genere d'astratti subordinato al quarto dei generi sommi, qualunque sia il subietto, o reale, o astratto, o vero, o dialettico, di cui si predicano.

La cosa apparirà chiara quando si consideri la differenza tra l'astratto positivo, e il negativo.

L'astratto positivo è sempre in sè qualche cosa dell'ente, cioè: o l'ente stesso risultante dai suoi tre clementi astratti; o uno di questi tre elementi: sia il principio, subietto; sia il mezzo, atto; sia il fine, predicabile, o essenza terminativa. Ma l'astratto negativo in sè non è nulla di questo, perchè da sè considerato è nulla: rispetto poi alla mente è un negato, cioè il prodotto della negazione. Ma il prodotto della negazione ha sempre la forma d'essenza terminativa che suppone avanti di sè il subietto, di cui ella si può negare, e l'atto di questo subietto: non ritiene dunque, che l'ultima parte dell'ente, l'essenza terminativa.

Si dirà, che s'intende benissimo dover esser così la cosa quando la negazione non è piena, com'è quella che produce i concetti di limitazione e di privazione, i quali in fatto si predicano di qualche entità; ma che, trattandosi del *nulla* assolutamente preso, che è il concetto prodotto dalla negazione piena, pare ch' egli non possa essere di sua natura un predicato, perchè il nulla non si può predicare di nulla, mancando il subietto. Si risponde, che anche il puro concetto del nulla si predica dell'ente, mediante la negazione; giacchè quel concetto altro non fa, che negare pienamente l'ente vero e dialettico ad un tempo: onde il concetto di *nulla* non si potrebbe avere, se non si avesse prima il concetto di ente; e le lingue tutte esprimono sempre, nel nome imposto al concetto di cui parliamo, la detta relazione mentale coll'ente, onde *niente*, o come dicevano gli antichi *neente*, è *nè-ente*, *nullus* è *nec-ullus*, *nihilum* è *nec-hilum*, ecc.

1230. Se ora noi vogliamo investigare i generi più estesi delle

essenze negative, converrà che prendiamo la tavola delle essenze positive, e che le applichiamo la negazione.

Questa ci dà cinque generi sommi, due appartenenti all'essere, che sono l'*entità*, e l'*attualità*, e tre appartenenti alle forme dell'essere, che sono la *subiettività*, l'*obiettività*, e la *moralità*.

Cinque sono dunque del pari i sommi generi delle essenze negative:

l'entità negata,
l'attualità negata,
la subiettività negata,
l'obiettività negata,
la moralità negata.

Ora, poichè ogni essenza affermata o negata si riferisce ad un subietto, a quella maniera che varia il subietto, varia pure il valore della negazione. Così, ogni qual volta il subietto di cui si nega è identico alla cosa negata, si ha il concetto del *nulla* assoluto; hassi sempre il nulla, se si nega l'entità dell'entità, l'attualità dell'attualità, la subiettività della subiettività, ecc.; di maniera che in cinque modi generici si può formare dalla mente il concetto del *nulla* assoluto.

Di poi si consideri, che l'entità, l'attualità, la subiettività, l'obiettività e la moralità sono generi sommi d'essenze terminative, ossia di predicabili. Essendo tutti universalissimi, essi appartengono tutti al primo de' sette predicabili indicato da noi nella Logica (416) sotto la denominazione di *essenza universalissima*. Questi sommi generi hanno sotto a sè i sei predicabili inferiori, che classificati secondo la loro estensione sono o generi o specie, classificati secondo la loro comprensione sono *essenze differenziali, integrali, accidentali*, o *reali*. Ora, si possono negare d'un subietto tutte queste essenze. Negando i generi sommi, si nega ogni entità, ogni attualità, ogni subiettività, ecc., perchè il genere sommo contiene tutti i concetti inferiori. Però, qualunque sia il subietto della negazione, se di lui si negano i quattro primi generi sommi, si ha ancora il nulla, poichè, negata ogni entità, ogni attualità ecc. di qualunque subietto, questo resta annullato. Ma non così avviene del quinto genere, che è la categoria della moralità; perchè questa è categoria di perfezione, e negata la

perfezione, può restare ancora qualche cosa davanti alla mente, un ente, un atto, un subietto, un obietto. Questi sono dunque altri quattro modi di sottrazione con cui si ha il nulla: aggiunti questi ai cinque primi, ci si offrono nove *modi generici di negazioni*, che danno il concetto del *nulla*.

Ove poi si prenda per subietto della negazione l'ente, in tal caso:

1° Se si nega dell'ente il genere dell'entità, cioè ogni entità, rimane ancora il concetto del *nulla* (ed è il primo de'nove modi generici di negazione con cui si ha il *nulla* per prodotto mentale);

2° Se gli si nega il genere dell'attualità, cioè ogni attualità, rimane il concetto dell'assoluta *potenzialità*;

3° Se gli si nega la forma categorica della subiettività, rimane il concetto dell'ente puramente obiettivo, dell'*idea*, e in questo concetto rimane anche esclusa la forma di moralità;

4° Se gli si nega la forma categorica dell'obiettività, rimane il concetto del *reale finito* privo d'intelligenza, e in questo concetto riman pure esclusa la forma di moralità;

5° Se gli si nega la forma categorica della moralità, rimangono questi tre concetti:

a) il concetto di puro oggetto;

b) il concetto di puro reale;

c) il concetto di ente malvagio.

Sono dunque generi di concetti negativi: 1° il *nulla*; 2° la *potenza*; 3° l'*idea*; 4° il *reale finito*; 5° il *malvagio*.

Variano quindi i concetti negativi, prodotti dalla negazione, in due maniere:

1° a guisa che varia il subietto di cui si nega;

2° a guisa che varia l'essenza che si nega.

Da ciò s'intende, come i *concetti negativi* sieno innumerabili. Perocchè innumerabili sono i *subietti* possibili della negazione, potendo la mente non solo prendere a subietto quelli che sono da sè subietto, ma formare a suo piacere de'*subietti dialettici*, cioè potendo convertire ogni entità in subietto della proposizione negante; e innumerabili sono pure le *essenze* che si possono negare, poichè, oltre ai cinque sommi generi, ci hanno tutte le essenze subordinate, e tutte queste essenze, più o meno estese e diverse, che si possono negare, possono anche essere elle stesse negative.

1231. Conviene dunque osservare la relazione tra la natura del subietto di cui si nega, e la natura dell'essenza negata, poichè questa relazione vien variando, e varia con lei anche il prodotto della cosa negata.

I. Se la relazione tra il subietto, e l'essenza di lui negata è tale, che la natura di quello escluda quest'essenza, il prodotto prende la forma di *limitazione naturale*. La *limitazione naturale* è ciò che un subietto giusta la sua natura non ammette.

Ma non sempre quello che si presenta sotto forma di *limitazione* naturale è vera *limitazione*; e ciò dipende dalla natura dell'essenza che si nega.

a) Se la natura dell'essenza che si nega è assolutamente una perfezione, allora c'è una vera limitazione. Così, negandosi di un sasso la sapienza, si nega di lui quello che la sua natura stessa esclude. Ma essendo la sapienza assolutamente una perfezione, consegue che il prodotto della negazione dia la notizia d'una vera limitazione del sasso.

b) Se l'essenza che si nega è una quantità della quale il subietto, di cui vien negata, può partecipare più o meno, senza che perciò si perfezioni la stessa natura del subietto, la negazione dà ancora una limitazione. Così, negandosi d'una colonna quell'altezza maggiore che non ha, si pronuncia una limitazione materiale della medesima.

c) Se l'essenza che si nega non è assolutamente una perfezione, ma essendo una perfezione relativa ad un altro subietto, non è una perfezione nè un aumento pel subietto del quale si nega, anzi per lui sarebbe un'imperfezione; allora la negazione dà un prodotto che ha la forma dialettica di limitazione, ma che non è tale, esprimendo in quella vece la rimozione d'una limitazione, e una perfezione del subietto. Così, negandosi di Dio le perfezioni limitate delle creature, Egli veramente non si limita, ma in quella vece si dimostra di natura illimitata. Quando dunque si dice, che noi abbiamo un *concetto negativo* di Dio, perchè esso vien formandosi col negare a Dio tutte le proprietà delle cose finite, cioè quelle proprietà che relativamente alle cose finite son perfezioni, allora non si vuol già intendere, che da quelle negazioni s'abbia ricavato un concetto spoglio di perfezione: che anzi, col negare, altro non abbiamo fatto che togliergli i limiti

ed ingrandirlo, perchè le essenze da noi negate sono perfezioni soltanto relative, e imperfezioni assolute che distruggerebbero, se a Dio si attribuissero, il concetto della perfezione e illimitazione assoluta di un tal ente. Il negare dunque del subietto ciò che è inferiore alla natura del subietto non è un limitarlo, ma un ingrandirlo; benchè la forma dialettica sia quella della negazione e della limitazione.

d) E così pure, se l'essenza che si nega d'un subietto è negativa, si ha una negazione di negazione, che equivale ad asserire di lui la stessa essenza presa positivamente. È dunque una limitazione apparente, e puramente dialettica.

Conviene pertanto riflettere, che le forme d'affermazione e di negazione sono forme che ricevono i concetti dalla libera intelligenza, e che questa, essendo padrona delle sue forme, può rivestirne ogni entità ch'ella voglia. Così, dopo avere ella rivestita una entità della forma di negazione, può sopravvestirla ancora della stessa forma negativa, e ciò indefinitamente, secondo il numero delle negazioni che vi esercita sopra, rimanendo veramente negativa solo quella entità che ha un numero dispari di vesti negative, e affermativa sempre quella che non ha veste negativa, ovvero che ha un numero pari di queste forme dialettiche.

Oltracciò è da considerarsi, che il subietto della negazione può escludere una data essenza in due modi.

1° In modo che non gli sia necessaria al compimento della propria natura, e insieme non ripugni che questa natura l'abbia bensì come cosa straniera, ma avendola ne acquisti un pregio maggiore. Così, a ragion d'esempio, la ricchezza esterna è esclusa dal concetto della natura umana, e nulla aggiunge a questa natura, benchè, avendola, l'uomo n'è vantaggiato; e altrettanto dicasi dell'ordine soprannaturale, escluso dalla natura umana, e pur tale, che la sublima sopra sè stessa.

2° In modo che non solo non sia necessaria al compimento della natura del subietto, ma non possa nè pure esserle aggiunta.

L'una e l'altra è *limitazione naturale*; ma la prima è *limitazione naturale removibile*, perchè nella natura stessa c'è la *potenza di ricevere*, la seconda è *limitazione naturale irremovibile*, perchè nella natura dei subietti non c'è la potenza di ricevere.

II. Qualora la relazione tra il subietto della negazione, e l'es-

senza che di lui si nega, sia tale, che questa non venga esclusa dalla natura del subietto, ma non formi la sua essenza specifica, e formi invece qualche suo compimento che, come tale, è richiesto dalla natura del subietto; allora il prodotto della negazione importa *privazione*. E questa è di più maniere, le quali si riducono a questi due sommi generi:

1° Privazione d'un'essenza integrale;

2° Privazione d'un'essenza accidentale.

Tanto poi l'*essenza integrale*, quanto l'*accidentale*, che si nega, può appartenere alla categoria della realità, o a quella dell'obbiettività, o a quella della moralità.

Articolo II.

Delle essenze positive, e dei loro generi.

1232. Le *essenze terminative* dunque sono *predicabili* nel senso proprio di questa parola: non sono ancora predicate d'alcun subietto. Quando poi sono predicate, cangiano forma, cioè prendono quella forma d'astratti che abbiamo chiamato il *comune* (1186). Questa forma è posteriore, e però il predicato, in ordine alla sua formazione, è posteriore al predicabile; il predicabile è *separato* dal subietto e dall'atto del subietto, il predicato è solo *distinto*. Diciamo qualche cosa di ciascuno dei cinque sommi generi delle essenze terminative.

§ 1.

Dell'entità.

1233. *Entità* pertanto è il nome del predicabile, *ente* il nome del predicato corrispondente, che è l'entità predicata. Colla predicazione dunque si dà ad un subietto la forma dialettica di ente.

Ma la forma dialettica, che la mente dà ad un subietto colla predicazione, non è sempre la forma propria del subietto stesso; perciò l'*ente in sè considerato* si distingue dall'*ente dialettico*. Questi sono due primi generi di enti; l'entità predicata è sempre la stessa, ma riceve un diverso valore dalla diversa natura del subietto di cui si predica.

Dacchè l'entità è predicabile d'ogni cosa concepibile, (potendo ogni cosa essere presa dalla mente come un subietto della proposizione), indi s'adopera la parola entità a significare ogni cosa; onde l'abbiamo definita: « quell'oggetto qualunque, che dal pensiero è riguardato come uno » (224). Che se si volesse spogliare questa definizione della forma oggettiva, basterebbe dire: « ciò che dal pensiero è riguardato come uno ».

Ma come avvien che un subietto può essere o non essere ente in sè considerato, e ancorchè non sia tale, può tuttavia essere rivestito dalla mente della forma dialettica? L'abbiamo detto, e lo ripetiamo: ciò nasce dalla doppia maniera d'operare che ha l'intelligenza. Questa è necessaria, ed è libera. Considerar l'ente in sè, è considerarlo coll'intelligenza necessaria, la quale non ha in sua balìa l'oggetto, appunto perchè questo è l'ente tal quale è, nè più nè meno; rivestir l'ente d'una forma dialettica che non gli è propria, è opera dell'intelligenza libera, alla quale spetta l'ente in quant'è da lei riguardato, ed ella come tale può spezzarlo, e prendere questi spezzati come forme da riporre dove vuole, perchè sono sue produzioni e stanno in suo pieno dominio.

Ora, degli enti dialettici abbiamo già veduto quali siano le sei prime e supreme classi, a cui si devono aggiungere tutti i negativi che presi insieme costituiscono una settima classe; parliamo dunque dell'entità applicata a quello che è ente in sè considerato.

L'ente in sè considerato ha quattro generi, che sono: 1° l'ente astratto, 2° l'ente come subietto, 3° l'ente come obietto, 4° l'ente come santo. Questi due ultimi sono generi diversi di enti, solamente mentali (*Ideol.* 655).

L'ente è astratto (nel senso più universale di questa parola) ogni qual volta gli manchi l'esistenza subiettiva; a cui consegue che manchi sempre anche l'esistenza morale.

Quindi tutte le maniere di enti astratti (dico di enti non dialettici, ma avente la forma propria di enti) hanno questo carattere comune, che è la mancanza dell'esistenza subiettiva, e conseguentemente della morale.

Differiscono poi secondo il grado dell'astrazione maggiore o minore. La massima astrazione è quando si pensa l'ente, e però si pensa subietto, atto, ed essenza terminativa che sono i suoi elementi, ma questi tre elementi si lasciano nella massima

indeterminazione, nella quale stanno appunto considerati come sommi astratti. La minima astrazione è quando si considera l'ente risultante da quei tre elementi determinati fino alla specie piena e pienissima. Quest'ente astratto di minima astrazione è quello che può essere realizzato, perchè non gli manca altro che l'esistenza subiettiva, che sola è ciò che gli sottrasse l'astrazione, e perciò egli è quel solo astratto che ha tutte le predisposizioni necessarie al ricevimento della detta esistenza.

Mediante questa maniera d'astrazione, che, quando è fatta dall'uomo, si chiama più propriamente universalizzazione (*Ideol.* 490-504), Iddio creò il mondo, come abbiamo detto nel secondo libro.

§ 2.

Dell'attualità.

1234. L'*ente* non è una essenza terminativa, perchè abbraccia tutti tre gli elementi dell'ente; ma egli si riveste dalla mente della forma di essenza terminativa, e così diventa l'*entità*. L'*atto* astratto non è nè pur esso un'essenza terminativa, perchè è medio tra il subietto e l'essenza terminativa; ma dalla mente è rivestito di questa forma, e diventa l'*attualità*. Nemmeno il *subietto* astratto è di sua natura un'essenza terminativa, perchè è anzi il primo degli elementi dell'ente; ma la mente lo riveste della forma terminativa, ond'esso diventa la *subiettività*. Rimane dunque, che abbiano natura d'essenze terminative le sole due dell'*obbiettività* e della *moralità*.

In fatti l'obietto è di natura sua il termine dell'atto della mente: suppone dunque davanti a sè 1° il subietto, cioè la mente, 2° l'atto di questo subietto: ha dunque condizione di termine. Del pari il morale suppone davanti a sè il subietto, e l'atto morale del subietto: ha dunque natura d'essenza terminativa.

Di qui avviene, che quando si dice *obietto* o *morale* si sottintende *ente*, e non si può concepire che l'obietto e il morale sussista da sè, senza che sia un ente. L'obietto dunque e il morale sono così detti come *sostantivi qualificati*, che in un solo vocabolo riuniscono subietto e predicato. Essendo dunque il predicato posteriore al predicabile, e il predicabile non ancora

predicato avendo forma d'essenza, convien dire che la denominazione propria delle due essenze sia quella d'*obiettività* e di *moralità*, e non quella di oggetto e di morale, che è posteriore.

Ma la moralità ha ancor più ragione d'essenza terminativa, perchè suppone davanti a sè l'oggetto, e dopo di sè non ammette altro d'ulteriore, ond'essa è il termine assoluto dell'atto.

L'*atto* dunque ha forma propria, e l'*attualità* è forma sopravvestita, e però quest'ultima parola esprime un concetto posteriore a quello che viene espresso dalla parola *atto*.

L'atto astratto si concepisce come medio tra il subietto e l'essenza terminativa; ma nella sua esistenza reale l'atto non può stare senza il subietto che lo preceda, e senza l'essenza in cui termini. Il subietto n'è anzi il principio, e l'essenza qualitativa il termine. Quindi è che il subietto stesso, e del pari l'essenza terminativa, non si può pensare senza l'atto, a quel modo che non si possono pensare i punti da cui comincia e in cui termina una linea, senza la linea. Se leviamo ogni linea possibile, leviamo anche i punti estremi della medesima: se leviamo ogni atto, scompare anche il subietto e l'essenza qualitativa. Quindi il concetto astratto di subietto è quello d'un atto iniziale, e il concetto astratto dell'essenza qualificativa è quello d'un atto finale. Questi tre atti astratti costituiscono un atto solo nella realità, e quest'atto solo è l'ente in quant'è uno.

Quindi procede che non si danno *atti dialettici*, fuorchè i *negativi* che si concepiscono vestiti della forma dell'*ente* e quindi anche dell'*atto*. In ciò l'*atto astratto* differisce dall'*ente* e dal *subietto*; poichè si danno de' subietti e degli enti dialettici (giacchè non ogni oggetto pensabile è ente o è subietto vero), laddove non si può pensare cosa alcuna di positivo, che non sia vero atto, almeno iniziale o finale.

Si devono dunque distinguere gli atti in *positivi*, e in *negativi* che sono atti dialettici.

Di poi i positivi si possono distinguere ne' tre generi d'atti *iniziali*, d'atti *medî*, e d'atti *ultimativi*.

Gli atti *iniziali* hanno sempre natura di *subietto* o vero, o dialettico: vero, relativamente agli atti e alle essenze astratte che di lui si possono predicare; dialettico, relativamente agli atti reali o alle essenze astratte che di lui si predicassero.

Gli atti *ultimativi* hanno natura d'*essenza terminativa*.

Gli atti *medî* hanno la pura e semplice natura di *atto*.

1235. Ora il *subietto*, fino a che è astratto e separato colla mente dal suo atto e dall'essenza terminativa, non è un subietto compiuto, perchè al subietto compiuto appartiene necessariamente la reale sussistenza, in questa appunto consistendo la subiettività. Qualora dunque si prende un subietto astratto, e di lui si predicano atti reali ed essenze terminative reali, quel subietto astratto diventa un subietto dialettico, e non è più un vero subietto, perchè non è vero subietto di questi atti reali, e di queste essenze reali che di lui si predicano. Questo è appunto il caso dell'*essere*, oggetto dell'intuito. Egli è l'atto *iniziale* di tutti gli enti. Quando si prende per subietto di tutte le idee, egli è loro subietto in sè, quantunque sempre subietto incompleto, perchè astratto. Ma quando si prende per subietto di tutti gli enti sussistenti, egli non è più che un subietto dialettico, perchè la mente lo considera come ciò che nella mente è primo, contenente, e causa d'unità. E veramente, da questa sua relazione colle cose, abbiamo veduto nascere il sistema dell'*identità dialettica*.

Tutto questo dunque è vero nell'ordine che sta nella mente, nell'ordine dell'astrazione, che appartiene all'intelligenza libera, non nell'ordine dell'esistenza delle cose considerate in sè, il quale appartiene all'intelligenza necessaria.

Che cosa dunque fa la mente, quand'ella considera l'*essere iniziale* come subietto universale? Ella ha coll'astrazione diviso il subietto intero, il quale è sussistente, e lasciando da parte l'atto medio e ultimativo di questo subietto, benchè nel fatto della realità quegli atti sieno elementi necessari a costituirlo, si è riservata il solo iniziamento del detto subietto, cioè l'atto iniziale, e quest'atto iniziale l'ha considerato quasi fosse egli stesso subietto dell'atto medio e dell'atto ultimativo, da lui divisi. Ora, posciachè l'atto assolutamente iniziale è necessariamente il primo concepibile dalla mente (chè non si può concepire il secondo senza il primo), perciò quell'astratto che ha natura di primo concepibile, ella potè assumerlo come subietto universale di tutte le cose. Ma tutto questo rimane nel mondo dell'astrazione, ossia dell'intelligenza libera. Che se la mente volesse trasportare un tale subietto astratto e dialettico nell'ordine delle realità dichiarandolo sus-

sistente, contraddirebbe a sè stessa, perchè dichiarerebbe reale quel subietto ch'ella stessa ha tratto dal reale e reso spoglio d'ogni realità; e frutto di così grossolana contraddizione sarebbe il panteismo.

E qui vedesi altresì la ragione per la quale, mentre il subietto ha il carattere d'essere il primo dell'ente, si ponga nondimeno anche la *subiettività* tra le essenze *terminative*, alle quali spetta d'essere ultime dell'ente.

Questo si fa a cagione della doppia maniera di concepire ciò che appartiene al subietto.

Il *subietto* astratto è un atto iniziale: esso non significa un subietto intero, appunto perchè è astratto o diviso dall'atto e dalla forma terminativa. La mente dunque, che concepisce l'*atto iniziale* come subietto, può aggiungergli l'atto e l'essenza terminativa, e così integrarlo. Se questa essenza terminativa non fa altro che integrare il subietto astratto, riducendolo a subietto completo, dicesi *subiettività*. In questo modo la subiettività si considera come una *forma dell'essere*, uno de' suoi tre termini, termini che nell'Essere assoluto s'immedesimano coll'essere, ma che tuttavia l'intelligenza libera, mediante la sua facoltà astrattiva, può dividere, considerando l'essere a parte come atto iniziale, ossia subietto astratto di quelle tre forme.

Che cosa dunque vuol dire, « predicarsi l'attualità d'un subietto? ». Vuol dire attribuirsi ad un subietto il suo *atto medio*.

Ma poichè il *subietto*, di cui si predica, può variare senza fine, esser questo o quello, essere un subietto in sè, o un subietto dialettico, perciò anche l'*atto medio*, che si predica di lui, acquista diversi valori. Diversi valori ancora acquista l'attualità predicata, secondo l'essenza terminativa diversa che ne determina la qualità. Perocchè dei tre elementi dell'ente, come abbiamo veduto, nel formare con essi la proposizione, si può mettere ciascuno nel posto degli altri due, vestendolo della forma di questi: onde lo stesso atto medio, e la stessa essenza terminativa può comparir vestita della fórma dialettica di subietto, il cui *atto medio* sarà uno degli altri due elementi vestito d'atto medio. Questo sopravvestimento di forme dialettiche è dunque quello che implica e moltiplica all'infinito il numero delle

proposizioni, e può facilmente confondere il raziocinio, e dar luogo alla sofistica, le cui fallacie si evitano qualora si stêssa la tela delle forme dialettiche, onde furono avviluppati i primi e semplici concetti.

1236. Si può cercare finalmente quale sia il nesso dell'atto medio, considerato in sè stesso, col subietto, e coll'essenza terminativa.

Questo nesso è doppio: 1° d'identità, 2° di diversità.

Il nesso d'identità interviene allorchè, quantunque nell'ordine dell'astrazione (che appartiene alla libera intelligenza) si distingua l'atto medio da'due suoi estremi, tuttavia nell'ordine degli oggetti in sè (che appartiene all'intelligenza necessaria) non havvi nulla che ne possa segnare una distinzione.

Il nesso di diversità c'è allorquando nell'oggetto in sè esiste qualche cosa che distingue l'atto medio da' suoi estremi.

Quand'è dunque che si verifichi l'un caso, e quando l'altro? Qual è il carattere a cui si possono distinguere?

Il carattere è questo: « Ogni qualvolta ciò che si concepisce come atto medio, e come essenza terminativa che lo determina, non è essenziale al subietto, o è tale che restringe l'attualità iniziale che si concepisce nel subietto, l'atto medio si distingue, in sè considerato, dal medesimo subietto; poichè la differenza tra la potenza e l'atto, ovvero il ristringimento dell'attualità iniziale dà fondamento a tale distinzione ».

« Ogni qual volta per lo contrario ciò che si concepisce come atto medio, e come essenza terminativa che lo determina, è essenziale al subietto e tale che adegua l'estensione dell'attualità iniziale del subietto, non si distingue se non astrattamente dal subietto, perchè nell'ente in sè considerato non c'è nulla che serva di fondamento alla distinzione ».

Da questo si scorge, che tre sono i casi nei quali non c'è distinzione tra il subietto, e l'atto; e sono i seguenti:

1° L'atto dell'essere iniziale è identico coll'essere iniziale preso come subietto. L'essere iniziale è un subietto astratto, spogliato d'ogni essenza terminativa, lasciatogli solo l'*atto primo* astratto. Non rimanendo dunque nel concetto dell'essere iniziale altro che l'atto primo astratto, egli ha natura di subietto dialettico, perchè il subietto è « ciò che è primo ». Che se si domanda qual è

l'atto di questo subietto, altro non si trova che lui stesso. Considerato dunque come atto dalla mente, è ancora l'identico di prima, veduto dalla mente sotto un altro concetto. La distinzione è puramente mentale, senza che ci sia nessun fondamento di distinzione nell'essere in sè. Quest'atto poi, che è l'essere stesso, è essenziale, appunto perchè è lui stesso. E non avendo essenza terminativa, e dovendola avere, se la mente vuol concepirlo come ente, esso medesimo si considera dalla mente come essenza terminativa. E così vedesi che l'atto adegua tutta l'estensione del subietto, perchè s'estende quanto l'essenza terminativa, e questa è lo stesso essere. Quindi la mente può considerare l'essere come subietto, come atto, e come essenza terminativa: la sua forma propria però è quella di atto: l'altre due gli sono imposte dalla stessa mente padrona delle sue forme. Tutto ciò poi nell'oggetto.

2° L'Essere assoluto, Dio, non ammette nessuna distinzione in sè di subietto e di atto; perchè all'Essere assoluto è essenziale l'attò, e questo tanto esteso, quanto lo stesso subietto. Se qui si pensa dunque una distinzione, questa non ha fondamento nell'oggetto in sè, ma è l'opera della mente libera che gli applica le due forme concettuali di subietto e di atto. Poichè queste due forme nella loro condizione d'astratti sono distinte; onde la mente, applicandole l'una dopo l'altra, riferisce la distinzione, che è in esse, all'oggetto a cui le applica, benchè in questo una tale distinzione non sia.

L'atto pertanto del divino subietto è essenziale a lui e pienamente adeguato; ma queste due condizioni si avverano in tre modi diversi, perchè questo sublime Essere ha tre forme terminative, ciascuna adeguata a tutto l'essere: la subiettività, che è quella che completa l'essere come subietto (sussistente, vivente, intelligente, amante); l'obbiettività, che è quella da cui questo subietto è reso per sè oggetto affermato, ossia posto come termine dell'affermazione; la santità, che è quella da cui questo subietto oggetto affermato è reso per sè amato, ossia posto come termine dell'amore. Pei quali tre modi l'ente è uno identico alle tre forme distinte, sussistenti, persone, ciascuna delle quali è adeguata a tutto l'essere, dal quale non si distingue in sè, ma per la sola maniera di concepire della mente libera ed astraente.

3° L'atto come subietto non ammette distinzione in sè dal suo atto, perchè è l'atto stesso che ne costituisce l'essenza e la forma terminativa adeguata ed identica. È dunque la mente libera, che applicando più forme astratte a un subietto identico e semplicissimo, può moltiplicarlo rispetto a sè, senza che egli perciò sia moltiplice in sè stesso; il che si dice « distinzione di puro concetto ». — Tutte le proposizioni perfettamente identiche si riducono a questo caso, perchè in esse l'atto determinato dall'essenza terminativa non differisce in sè per nulla dal subietto stesso della proposizione, salvo che questo è rivestito dalla mente di diverse forme astratte.

§ 3.

Della subiettività.

1237. Abbiamo veduto, che la mente si forma il concetto astratto dell'ente prendendo ad oggetto del suo sguardo tutti tre gli elementi dell'ente nella loro unione, ma lasciando da parte ogni loro determinazione. Col pensiero dunque astratto dell'ente « si pensa l'ente, ma non si pensa qual subietto abbia quest'ente, qual atto, qual essenza terminativa, lasciandosi questa determinazione da parte ». Il subietto dunque che si pensa nell'ente astratto è il subietto astratto, non nel senso che sia il primo subietto, ma nel senso che sia *subietto comunissimo.* L'atto che si pensa nell'ente astratto non è l'atto assolutamente primo, ma l'*atto comunissimo.* L'essenza terminativa non appartiene alle prime essenze, ma è l'*essenza comunissima* che è un astratto, come dicevo, di seconda astrazione.

Quindi avviene, che dell'ente astratto si possono predicare le *essenze terminative di prima astrazione*, che relativamente all'essenza comunissima hanno natura di determinazioni.

Le essenze terminative di prima astrazione, che determinano il concetto più astratto d'essenza comunissima, sono le tre forme categoriche dell'essere, la prima delle quali è la *subiettività.*

Laonde, quantunque la *subiettività* considerata nell'ente sussistente non abbia altra forma fuorchè quella di subietto, e però sia il primo elemento dell'ente, tuttavia considerata in relazione coll'ente astratto preso come subietto, la subiettività si predica di

lui dalla mente come *essenza terminativa*, cioè come il terzo elemento nell'ordine che ha in questa maniera dialettica di concepire.

Che se, in vece di prendere a considerare la relazione che ha la forma terminativa della *subiettività* coll'ente astratto, noi consideriamo la relazione che essa ha coll'*essere iniziale*, noi troviamo, che col predicare la subiettività dell' essere iniziale non si predica già una determinazione dell'*essenza comunissima*, perchè questa non c'è nell'essere iniziale, ma si predica di questo una delle tre essenze terminative d'immediata astrazione. Così, con questa predicazione si congiunge un'essenza terminativa all' essere iniziale, che prima non ne aveva nessuna. Prendendo dunque di novo un subietto astratto qual è l'essere iniziale, la subiettività in relazione al medesimo tiene veramente la forma d'essenza terminativa, causa formale del subietto sussistente, che ne procede.

L'essere iniziale è il prodotto d'un'astrazione teosofica esercitata sull'Essere assoluto dall'intelligenza libera. Quest'astrazione non è fatta dall'uomo, ma da Dio, come continuamente diciamo, e all'uomo è comunicata bell'e fatta da Dio che gli dà l'esistenza. In fatti una tale astrazione non si può fare sugli enti reali finiti, sopra i quali s'esercita l'*astrazione comune*: perchè questi non sono enti per l'uomo, se non a cagione che l'uomo unisce al reale sensibile l'essere iniziale ch'egli già possiede; e quando trae da questi l'essere iniziale, non fa che toglier quello che prima in loro avea messo. Tant'è vero ciò, che nessuno degli enti finiti reali è il proprio essere, e molto meno è l'essere iniziale in universale; onde l'essere iniziale, che viensi traendo da essi, non si trova già in essi come un costitutivo della loro essenza o natura, ma come una cosa aggiunta da fuori, e tale che non si confonde colla loro essenza: una cosa aggiunta, dico, come cagione della loro esistenza. Nè l'essere iniziale può pur nascere per un'astrazione che si faccia sull'*ente astratto comunissimo*; giacchè quest'ente, appunto perchè è comunissimo, non inchiude necessariamente l'essere iniziale, ma soltanto l'essenza comune agli enti tutti: e questa essenza è varia, poichè negli enti finiti ella non inchiude l'essere iniziale, che è inchiuso nell'essenza dell'Ente infinito. Conviene dunque arrivare a questo per ritrarre per via d'astrazione l'essere iniziale,

e non fermarsi all'ente comunissimo. Ma l'uomo che volesse trarre per astrazione l'essere iniziale dell'Ente infinito, dovrebbe possederlo già nel suo pensiero ancor prima di fare alcuna astrazione. All'opposto, egli non perviene al concetto dell'Ente infinito, se non per una serie di molte astrazioni, di sintesi, e di raziocinî. Se dunque l'uomo astrae dall'Ente infinito l'essere iniziale, per un'astrazione teosofica, egli lo astrae perchè già lo possiede avanti per intuizione; e non è già ch'egli così lo produca alla propria mente, ma conviene di necessità conchiudere che lo riceve bell'e prodotto.

La *subiettività* quindi ha forma d'essenza terminativa solo in relazione con due subietti astratti e dialettici, cioè coll'*ente astratto*, e coll'*essere iniziale* che, in sè stesso considerato e senza relazioni, è atto primissimo: ma in diverso modo.

1238. La *subiettività* poi si può considerare come essenza terminativa, ossia predicabile, di tali subietti in due maniere: cioè o per via d'un *giudizio analitico*, o per via d'un *giudizio sintetico* (*Ideol.* 342).

Il giudizio analitico non aggiunge nulla al subietto della proposizione, ma solo lo spezza e lo spiega. Tali sarebbero le proposizioni: « L'ente astratto è un subietto indeterminato »; « l'essere iniziale è il subietto antecedente di tutti i reali finiti ». In esse la subiettività che si predica è quella stessa che si contiene nell'ente astratto, cioè una subiettività indeterminata: quella stessa che si contiene nell'essere iniziale, cioè una subiettività dialettica relativa ai reali.

In questo modo, d'ogni entità si può predicare la subiettività; ma la *subiettività* predicata non ha lo stesso valore in tali proposizioui tutte, poichè la subiettività predicata è lo stesso subietto vestito della forma di predicato, e com'è diverso il subietto, così riesce diverso il predicato.

Del rimanente qui si vede la spiegazione ontologica di questa forma di giudizi che hanno l'aspetto d'una tautologia. I *giudizi analitici* nascono « dal potere che ha la mente di rivestire il subietto della forma di predicabile e di predicato: onde avviene che la mente possa predicare lo stesso dello stesso » (*Logica* 1023—1028; 327/n). Il principio quindi che spiega l'origine delle forme logiche, e che non è altro se non l'intelligenza libera e astraente, è quello che dà anco la spiegazione dei *giudizi analitici*.

La *percezione* all'incontro è un giudizio sintetico, che, come abbiam detto, si può anche chiamare giustamente a priori (*Ideol.* 350/n.; 356—360).

I giudizî sintetici sono di tre generi: 1° le percezioni; 2° quelli con cui si trovano le relazioni tra più subietti; 3° quelli coi quali la mente riveste d'una forma dialettica un oggetto di cui quella forma non è propria. Il predicato che s'aggiunge nei giudizî sintetici di primo genere, si toglie dal sentimento reale; il predicato che s'aggiunge nei giudizî sintetici di secondo genere, si toglie dall'ordine dell'essere che si manifesta alla mente quando ella confronta più concetti; il predicato che s'aggiunge nei giudizî sintetici di terzo genere, è prodotto dalla intelligenza libera.

Finalmente si confonde il giudizio analitico col sintetico. Per esempio, quand'io dico: « questo cavallo è bianco » (*Ideol.* 344), facilmente posso credere di fare un giudizio sintetico, perchè il bianco non si contiene nell'essenza del cavallo. Ma il subietto della proposizione non è il *cavallo*, ma è « questo cavallo », e posciachè il subietto è quel determinato cavallo, in esso c'è anche la qualità della bianchezza ch'io predico di lui. Trasportiamoci invece alla percezione stessa del bianco. Io vedo passarmi avanti per la prima volta un cavallo bianco. Prima di percepirlo, io non sapeva che ci fossero dei cavalli bianchi; avevo solo il concetto di cavallo. Percependo dunque un cavallo bianco, mediante questa percezione io aggiungo al mio concetto di cavallo l'accidente della bianchezza, e così formo questo giudizio sintetico: « Il cavallo può essere anche bianco ».

Di qui avviene, che la *subiettività* non si può predicare dell'ente e dell'essere con un *giudizio sintetico*, fuorchè per via di percezione.

Se non che, la percezione è sempre dei reali. Onde la subiettività che si predica dell'essere iniziale e dell'ente astratto con un *giudizio sintetico* è sempre l'*essenza terminativa* reale, il quarto dei predicabili classificati secondo la loro comprensione (*Logica* 416).

1239. Ma richiamiamo sott'occhio i diversi giudizî sintetici che si fanno nelle percezioni, e in occasione di esse.

Nelle prime percezioni l'uomo predica la realità dell'*essere iniziale*, del quale egli ha la permanente intuizione. In quella

realità che percepisce, egli vede il compimento dell'essere iniziale, e così formasi ad un tempo il concetto di quell'ente reale e acquista la persuasione della sua sussistenza (*Logica* 328—336).

Ma questo concetto dell'ente reale non è ancora l'*ente astratto*, ma è l'ente nella *specie piena*. Supponiamo ch'egli percepisca molti enti diversi d'accidenti, ma tutti appartenenti alla stessa specie astratta. La sua mente acquista molte *specie piene*. Essendo queste tutte uguali in quelle note comuni che costituiscono la *specie astratta*, egli perverrà (supposto che concorrano le condizioni opportune), a trarre da esse la *specie astratta*. Avendo dunque così concepito l'ente nella specie astratta, qualora si presenti al suo sentimento un ente della specie stessa, ma con un accidente novo, non mai da lui percepito, egli potrà fare in percependolo un novo giudizio sintetico, il cui subietto non sarà più l'essere iniziale, ma sarà l'ente nella specie astratta, come accade appunto nell'esempio del cavallo bianco veduto la prima volta da chi ha già il concetto del cavallo: il predicato poi sarà l'accidente della bianchezza, che appartiene al terzo dei predicabili classificati secondo la loro comprensione.

Che se, dopo aver acquistati molti concetti di specie astratte, avrà da queste cavato un genere, e, avendo così nella sua mente l'ente nella specie generica, verrà a percepire un ente appartenente a una nova specie di quel genere, egli potrà, mediante questa nova percezione, fare un novo giudizio sintetico, nel quale il subietto non sarà l'ente astratto, ma l'ente generico, e il predicato sarà l'*essenza differenziale* che appartiene al primo dei quattro predicabili divisi secondo la comprensione. Finalmente se, acquistati molti concetti generici, astrarrà da questi l'*ente*, in tal caso, tutti i novi enti reali che percepisce egli potrà riferire all'*ente astratto* preso come subietto, e così potrà predicare la realità percepita dell'ente astratto, dicendo, a ragion d'esempio: « l'ente esiste in questa maniera ».

Chi pertanto possiede già nella sua mente il concetto di *ente astratto*, può predicare di lui ogni realità determinata che percepisce: chi possiede il concetto d'*ente generico*, può predicare di lui la realità che percepisce, purchè appartenga a quel genere: chi ha il concetto specifico astratto dell'ente, può predicare di lui la realità che percepisce, purchè appartenga a quella specie. Ma

chi non ha ancora nella sua mente niuna specie astratta, com'è il bambino che nasce, non può predicare la realità che percepisce, se non dell'*essere iniziale*, con che si forma le specie piene; e tutti questi giudizî fatti nella percezione, o in occasione della percezione, sono *giudizî sintetici* (1).

1240. Dalle cose esposte è facile argomentare, che la *subiettività* si può intendere in due significati: 1° in un *senso comunissimo*, che conviene ad ogni proposizione nella quale si predichi la subiettività di qualunque subietto, e con qualunque giudizio, sia analitico o sia sintetico; 2° in un senso meno comune.

Di qui i quattro generi sommi della subiettività:

1° La *subiettività indeterminata* o comunissima;

2° La *subiettività formale*, che è la pura forma di subiettività;

3° La *subiettività reale incompleta*;

4° La *subiettività reale completa*.

1241. La subiettività indeterminata è quel concetto di subiettività, che si predica di tutto ciò che la mente concepisce come subietto. Essendo indeterminato questo subietto, la subiettività ora apparterrà al secondo genere e sarà pura forma, ora al terzo e sarà subiettività reale incompleta, ora al quarto e sarà reale completa. La subiettività comune dunque è quel concetto, che diventa tutti gli altri concetti quando è predicato, e che non è ancora niuno di questi, ma la virtualità di tutti.

1242. La subiettività formale è la pura forma di subiettività.

Quand'è predicata con un giudizio sintetico, prende la forma di subietto dialettico. Ella si predica allorquando il subietto, di

(1) Si può dimandare: se giudizio sintetico sia quello che fa la mente, quando, meditando sopra un dato *concetto*, senza prender nulla fuori di lui, scopre in esso una *proprietà* che non vi vedea prima. Rispondiamo negativamente; perchè ciò che lo speculatore trova di novo nel concetto, senza uscire da questo, era già in esso contenuto, e però l'operazione si riduce ad un'analisi del subietto. All'incontro, que' giudizî pe' quali la mente, avendo più concetti, trova tra questi nuove *relazioni*, sono sintetici, perchè non può dare tali relazioni la sola analisi di ciascun d'essi, ma solo il loro confronto. E così accade ogni qualvolta da un principio si cavano nuove conseguenze, le quali non si possano derivare dal principio isolato, ma per le quali convenga assumere qualche altro dato, a cui applicarlo.

cui si predica la subiettività, non è in sè subietto, nè la sua forma propria è quella di subietto. Predicare dunque la *pura forma* di subietto vuol dire « rivestir della forma di subietto un'entità che non è subietto, nè ha questa forma ». Questo rivestimento si fa con un *giudizio sintetico*, perchè si unisce una forma dialettica ad una entità che non la ha. Che cosa significa « rivestire d'una forma dialettica? » significa unire una forma dialettica ad un'entità in modo, che quella sia contenente e questa contenuto. Il contenente poi è quello che dà il *nome* all'oggetto, e nella definizione tiene luogo di oggetto definito.

Le entità che si rivestono dalla mente della pura forma di subietto sono tutte quelle, che non hanno ancora una tal forma davanti alla mente. Prescindiamo qui da quelli oggetti i quali, avendola, ne possono essere sopravvestiti. Le entità pertanto che non hanno la forma di subietto, nè sono subietti, sono le seguenti:

1° L'ente come puro oggetto,
2° L'atto astratto dal suo principio e dal suo termine,
3° L'essenza terminativa,
4° Il reale corporeo.

In fatti, nelle proposizioni nelle quali comparisce come subietto una di queste quattro entità, il subietto della proposizione non è altro, che un non-subietto rivestito dalla mente della pura forma di subietto.

La quarta di queste entità, cioè il reale corporeo, merita una speciale attenzione, perchè è ciò che v' ha di più oscuro nello scibile umano. Il reale corporeo, preso da sè e preciso da ogni animazione, non è nè ente, nè subietto. Di esso poi si può parlare in due modi: o lasciandolo così preciso; o prima vestendolo della forma dialettica dell'entità, vestito della quale, comparisce davanti al pensiero come un ente. Nell'uno e nel-l'altro modo è *subietto* del discorso; e però viene rivestito dalla mente della forma dialettica di subietto con un giudizio sintetico. Nella percezione egli vestesi della forma di ente. Dopo percepito, si possono far proposizioni, delle quali egli sia il subietto: in queste proposizioni il subietto è il reale corporeo vestito della forma di ente, e sopravvestito della forma dialettica di subietto. Ma si può ancora coll'astrazione spogliarlo della forma

di ente; e pronunciare qualche cosa di lui così disvestito. In questo caso il vediamo nel discorso comparire vestito della sola forma di subietto, senza la forma di ente.

La subiettività poi, come pura forma di subietto, si predica anche con giudizio analitico:

1° di sè stessa (un giudizio identico);

2° del subietto puro, che è ella stessa quand' è stata già predicata e non è più nella forma di predicabile;

3° di tutto ciò che è stato prima rivestito della forma di subietto col giudizio sintetico.

1243. La *subiettività reale incompleta* è il sentimento animale privo dell' intelligenza, quando si predica dell'essere iniziale, rivestito questo della forma dialettica di subietto. Conviene che noi vediamo come si dica, che l'animalità sia *subiettività reale incompleta*.

Il subietto è « ciò che nell'ente si concepisce di primo, contenente, e causa d'unità ».

Ora, tutte le realità concepibili si riducono a due generi: a quelle che hanno la ragione di principio, e a quelle che hanno la ragione di termine (*Psicol.* 830-839). La materia corporea ha pura ragione di termine. Ella dunque in nessun modo si può pensare che sia « un primo, contenente, e causa d'unità », e però non si può pensare che sia un subietto. Indi, quando si parla di essa come d'un subietto, è solo perchè si riveste di questa forma dialettica che non le è propria, ma le è appiccicata.

Nell'animale all' incontro c' è un principio che ha per suo termine la materia, ed essendoci un principio, si può pensare come subietto, cioè come « un primo, contenente, e causa di unità ». Tuttavia questo subietto è incompleto. E perchè? Perchè, come abbiamo veduto nel libro precedente, il principio sensitivo non può stare, senza che ci sia un principio intellettivo o unito o separato da lui. Esso è un principio privo della coscienza della propria esistenza: non sapendo nulla di sè, nè pur d'esistere, è come se non fosse a se stesso. Essendo dunque, ma non a se stesso, egli è un primo relativamente a chi lo pensa, ma non è un primo relativamente a sè, perchè relativamente a sè è nulla. Conviene dunque considerarlo, separandolo da ogni mente che lo considera, e che è cosa non appartenente

alla sua natura. Considerandolo nella sua propria natura precisa da ogni entità straniera, vedesi che in lui il *sè* non esiste: un principio dunque che non sia il *sè*, non è in sè principio, perchè non esiste a sè, perchè non è in sè stesso « un primo », ma è termine d'un sè a lui straniero; e quindi non gli appartiene la compiuta ragione di subietto, ma solamente una ragione di subietto incompiuta, relativa alla materia corporea suo termine.

Questa subiettività incompleta dunque si predica, con *giudizio sintetico*, dell'*essere iniziale*, ogni qualvolta si pensa un animale irrazionale come un ente e di lui si ragiona, e ogni qualvolta si parla del sentimento animale, astrazione fatta dall'ente; si predica con *giudizio analitico*, ogni qualvolta si prende per subietto della proposizione l'animale che già col giudizio sintetico s'è formato subietto, come dicendosi: « l'animale è un subietto incompleto », dove l'animale significa l'ente animale, o il subietto animale (Cf. *Logic.* 334, 335).

1244. La *subiettività reale completa* è quella che appartiene *al subietto compiuto in sè*, che è il principio reale intelligente. Con un *giudizio sintetico* essa vien predicata dell'essere iniziale: con un *giudizio analitico* si predica dello stesso subietto completo in sè sussistente.

Ma riguardo al giudizio sintetico, c'è gran differenza tra il *predicarsi* la subiettività finita, e il predicarsi la subiettività infinita. Se si predica la subiettività finita dell'essere iniziale come subietto antecedente, rimane una differenza essenziale tra il subietto e il predicato, perchè la subiettività finita non è l'essenza dell'essere. Ma se si predica la subiettività infinita dell'essere iniziale, tra il predicato e il subietto non c'è una differenza essenziale, ma soltanto una differenza posta dall'astrazione della mente. In fatti la *subiettività infinita* contiene la stessa essenza dell'essere iniziale, con inoltre l'essenza terminativa. Laonde questo è un *giudizio medio* tra il genere de'giudizî analitici, e il genere de'giudizî sintetici. Poichè in esso si predica l'essere iniziale dell'essere iniziale indivisibile dalla subiettività infinita, e per questa parte è un *giudizio analitico identico*: dall'altra, oltre il predicarsi l'essere iniziale, si predica la forma della subiettività, e per questa parte è un giudizio sintetico. Che se per subietto del giudizio, in vece dell'*essere iniziale*, si

prenda l'*essere virtuale*, in tal caso il giudizio è puramente analitico, perchè si predica ciò che è già contenuto nel subietto, sebbene solo virtualmente.

Ogni qualvolta dunque il predicato del giudizio contiene tutto ciò che è nel subietto e qualche cosa di più, si ha un terzo genere di giudizî medî tra gli *analitici*, e i *sintetici*, che si possono chiamare giudizî *analitico–sintetici*.

§ 4.

Dell' Obiettività.

1245. Tutto ciò che si pensa ha necessariamente la forma di oggetto. Ma tutto ciò che in qualunque sia modo è, è pensabile. Dunque l'oggettività è una forma universalissima, contenente tutte le cose che in qualunque sia modo sono.

Noi abbiamo anche veduto, che non si dà subietto completo se non sia intelligente. Se dunque l'intelligenza non esiste senza oggetto, rimane che non ci possa essere un subietto completo se non ci sia un oggetto; nè l'oggetto ci può essere senza che ci sia un subietto che lo pensi, essendo egli la forma universale di tutte le cose pensabili; onde queste forme sono correlative e sintesizzanti.

Dato quindi, che esista una mente, con ciò è dato che esista un obietto: e dato che esista una mente necessaria, con ciò è dato che esista un obietto necessario.

Noi abbiamo pur detto, che nell'oggetto si pensa sempre un'*entità*. Se dunque c' è l'oggetto, c' è l'entità pensata, e se l'oggetto è necessario, anche l'entità pensata in esso dev'essere necessaria.

Abbiamo detto inoltre, che gli oggetti si possono dividere in due generi: 1° gli oggetti astratti, che sono produzione della libera *intelligenza*, 2° e gli oggetti compiuti, che sono oggetti dell'*intelligenza necessaria*. Conviene dunque dire, che ci sieno anche due generi corrispondenti di entità: le entità astratte che si pensano negli oggetti astratti, e gli enti compiuti che si pensano negli oggetti compiuti.

Egli è poi chiaro, che all'esistenza d'una mente non basta ci sieno oggetti astratti; perocchè:

1° se fossero tutti astratti, essendo produzioni libere della mente, starebbe in balla di questa il produrli e il non produrli: onde, s'ella se non li producesse, non ci sarebbe più alcun oggetto, e però non ci sarebbe nè pure la mente;

2° la mente non può produrre liberamente a sè stessa degli oggetti se già non esiste: ma se ci fossero solo oggetti liberamente prodotti dalla mente, questa non potrebbe produrli, perchè non esisterebbe prima d'averli prodotti;

3° la mente produce liberamente a sè degli oggetti coll'operazione dell'astrarre: ma l'astrazione suppone prima di sè un oggetto su cui questa operazione si esercita.

All'esistenza dunque della mente è necessaria condizione l'esistenza d'un oggetto compiuto, che contenga un ente compiuto; e trattandosi d'una mente necessaria, uopo è che il suo oggetto sia primo e necessario, e contenga un ente compiuto necessario.

Ma se esiste una mente necessaria, la quale abbia un oggetto necessario, e in questo ella pensi un ente compiuto necessario, convien pure, per assoluta necessità, che quest'ente assoluto necessario non sia solamente vestito della forma dell'oggettività, ma che sia egli stesso oggetto sussistente. Poichè la pura forma dell'oggettività è un *astratto*, e però non può costituire un oggetto primo e necessario, qual si richiede ad una mente, ma solamente un oggetto prodotto liberamente dalla mente stessa, oggetto che è posteriore all'oggetto necessario.

Se dunque esiste una mente necessaria, uopo è che ci sia un ente necessario, il quale sia in pari tempo oggetto, e che non si possa fare in esso alcuna distinzione tra la natura di ente o la natura di oggetto, ma sia un *ente per sè oggetto*.

Che se si suppone che la mente di cui si parla sia infinita, l'ente per sè oggetto, in cui termina necessariamente l'atto dell'intelligenza, dovrà essere pure infinito, o però l'ottimo e il massimo ente: poichè, se l'ente il quale costituisce l'oggetto necessario d'una mente infinita non fosse infinito, tutto ciò che quest'intelligenza conoscesse poi liberamente non potrebbe mai darle un sapere infinito, prendendo ella tutto questo per astrazione dal suo oggetto necessario, e non altronde. La mente dunque, in tale supposizione, non sarebbe infinita:

1° perchè ciò che la costituisce mente compiuta è l'og-

getto necessario, e se questo non è infinito, sarebbe costituita mente infinita da un sapere finito, il che è assurdo;

2° perchè una tal mente non potrebbe mai acquistare un infinito sapere con atti liberi, stantechè gli oggetti di questi atti liberi non sono che frammenti dell'oggetto necessario (1).

È dunque necessario che in Dio ci sia un ente infinito per sè oggetto, e che questo sia Dio stesso (non potendoci essere altro infinito), il qual ente oggetto, se si considera come *affermato* dalla divina mente, chiamasi Verbo divino.

Questa dimostrazione razionale dell'esistenza del Verbo divino non fu mai trovata dagli antichi, perchè le loro menti non erano aiutate, come le nostre, dalla divina rivelazione.

1246. Dell'obietto sussistente non si può predicare l'obiettività, che con un giudizio analitico, e identico.

Da questo procede che due concetti si devono distinguere dell'oggetto: il concetto dell'*oggetto compiuto e sussistente*, e il concetto dell'*oggetto astratto*, dal quale per via d'astrazione si tolse la sussistenza.

L'*oggetto compiuto e sussistente* è quell'oggetto primo che costituisce la mente divina. L'*oggetto astratto* dalla sussistenza è rispetto a Dio un oggetto posteriore dell'intelligenza liberamente operante, ma rispetto all'uomo è l'*oggetto primo*, la cui entità è l'*essere indeterminato*, che informa e costituisce la mente umana.

(1) Qui si vede l'origine dell'errore d'Aristotele, che tolse a Dio la cognizione del Mondo. Egli disse: « l'ottima intelligenza deve avere un oggetto ottimo: l'oggetto ottimo è ella stessa: dunque non può conoscere nulla fuori di sè stessa ». E da questo dedusse, che « Iddio non può conoscere le cose di questo Mondo, perchè non sono oggetti ottimi » (Metaph. XII, 7).

Non conobbe Aristotele, che l'intelligenza ha una doppia maniera d'operare, una necessaria, e una libera; e che di conseguente ha un doppio oggetto: un oggetto primo, che la costituisce e che le è necessario, e questo in una Mente ottima, cioè in Dio, non può esser che ottimo, cioè sè stesso; ed un oggetto proprio del suo libero operare, e questo non è necessario che sia ottimo, quando si considera staccato dal primo, ma è tale quale ella liberamente lo produce, benchè l'atto con cui lo produce sia sempre ottimo e indiviso dall'atto necessario. Perocchè questo secondo oggetto è prodotto dall'intelligenza libera per via d'astrazione, esso è contenuto e da lei conosciuto nel primo; onde Iddio non ha bisogno di conoscere cos'alcuna altrove che in sè stesso. Così cade il sofisma aristotelico.

La *forma terminativa* dell'oggettività è questo secondo oggetto astratto nella sua relazione di *predicabile*, e non ancora predicato.

Ora, la mente umana predica l'oggettività di tutte le entità che cader possono nel suo pensiero, sieno astratte, sieno concrete. Queste entità si riducono a quattro generi:

1° l'essere indeterminato,

2° l'essere assoluto,

3° le entità astratte,

4° il reale finito.

1247. Dell'*essere indeterminato* l'oggettività si predica con un giudizio analitico identico: perchè l'essere indeterminato è egli stesso *oggetto*.

Nondimeno, distinguendosi l'*entità dall'oggetto* (nel quale ella si vede) la mente può intendere in quella prescindendo da questo. Per questa maniera d'intenzione mentale accade, che l'*essere indeterminato* si possa chiamare cogli Scolastici *principium quod*, o *termine dell'intellezione*, e la sua oggettività *principium quo*, o mezzo di conoscere, o anche idea. Quando dunque la mente fissa e limita il suo sguardo all'entità contenuta nell'idea, allora si dice che non conosce ancora l'idea, benchè n'abbia una cognizione virtuale. E però, parlando a tutto rigore, il lume innato della mente umana non è l'*idea*, ma l'*essere indeterminato*. E solo colla riflessione poi trova il filosofo, che quell'essere è *oggetto*, ossia *idea*. Questa pertanto, cioè l'oggettività, si predica dell'essere indeterminato, non come cosa da questo divisa, ma come sua forma. Onde il giudizio che si fa con questa predicazione è *analitico*, benchè s'aggiunga qualche cosa alla pura entità dell'essere indeterminato; perchè quest'altra cosa che si aggiunge non si trova fuori di lui, ma egli stesso, ben considerato, si vede essere d'una tal forma essenzialmente rivestito.

1248. L'Essere assoluto sussiste nelle tre forme, cioè come Subietto, come Obietto, e come Santo. Quando si parla dell'Essere assoluto Subietto e dell'Essere assoluto Santo, facendo distinzione dall'Essere assoluto Obietto, allora si prendono per obietti della nostra mente, e con una riflessione si può predicare di essi questa obiettività. Ma l'entità qui interviene come *mezzo dell'intendere*, e non come *termine dell'intellezione*. Perciò l'oggettività non viene in composizione coll'Essere assoluto Subietto,

e coll'Essere assoluto Santo in quanto sono in sè, ma puramente in quanto sono obietti della nostra mente che attualmente li contempla.

Qui si presenta dunque la distinzione tra due maniere di predicare l'*oggettività*: 1° si può predicarla d'un subietto intendendo d'affermare ch'ella sia una delle sue proprietà, o uno de' suoi elementi; 2° si può predicarla d'un subietto affine di renderlo pensabile, senza intendere ch'ei la abbia in sè stesso, ch'ella sia una sua proprietà, o un suo elemento. Nella prima maniera si prende l'oggettività come subietto termine ella stessa dell'intellezione: nella seconda maniera si prende l'oggettività come semplice mezzo di conoscere il subietto termine dell' intellezione.

Quando pertanto si considerano l'Essere assoluto Subietto e l'Essere assoluto Santo come oggetti intorno ai quali ragiona la mente, non si compone l'oggettività con essi, ma si riconoscono essi nell'oggettività che li contiene, senza che questa sia termine del pensiero. In altre parole l'*oggettività* è allora forma del pensiero, e non dell'entità pensata: ella costituisce la relazione tra il pensante e il pensato, e rimane essenza media distinta dall'uno e dall'altro.

Quando poi si predica l'oggettività dell' Essere assoluto Oggetto, allora si riconosce l'oggettività nel subietto, come termine dell'intellezione: gli si restituisce quella forma, che, per una astrazione teosofica, è stata tolta da lui: e questo è un giudizio *analitico non identico*, perchè c' è più nel subietto, che nel predicato, benchè nel subietto sia compreso eminentemente il predicato.

La forma dell'oggettività come puro predicabile riceve però un cangiamento di valore quando è divenuta predicato dell'Oggetto assoluto. Poichè nell'Oggetto assoluto non solo si contiene più della forma astratta d'oggettività, ma questo di più che in esso si contiene è ancora per sè oggetto. Si predica di esso l'oggettività, prendendo questa non come pura *forma*, ma come *forma indeterminata* che riceve diversi valori dallo stesso subietto di cui si predica. Come dunque noi abbiamo distinto una *subiettività forma indeterminata*, e una *subiettività puramente formale*, così dobbiamo anche distinguere un'*obiettività forma indeterminata* determinabile dal subietto di cui si predica, e

un'*obiettività pura forma*, che si rimane nella condizione medesima di forma di qualunque subietto si predichi.

Quando si predica l'obiettività dell'Obietto assoluto, s' intende predicarla nel primo modo, e però la subiettività acquista, colla congiunzione ad un tale subietto, un valore che non ha come pura forma, perchè viene a dire « quell'oggettività che è nel subietto », e questa è assoluta, infinita, prima, essenziale, e non è più obiettività, nè obietto come predicato distinguibile dal subietto, ma puro obietto sussistente, non predicabile come tale, e non predicato. Però è a notarsi che l'obiettività indeterminata si determina colla predicazione in questo modo, solo quando il subietto è l'Oggetto assoluto, perchè riguardo a tutte l'altre cose ella rimane *pura forma*.

Come pura forma poi si può considerare unita ad un subietto ne'due modi detti di sopra, cioè come termine dell'intellezione, e come mezzo di conoscere e forma del pensiero. Laonde l'*obiettività* ammette tre concetti, che sono:

1° obiettività indeterminata;

2° pura forma del pensiero, che s'unisce al termine dell'intellezione puramente come mezzo di conoscere: e questo si fa d'ogni entità veduta per intuizione; e posteriormente tale forma si può predicare di tutte le entità *conosciute*, non escluso l'Oggetto assoluto;

3° pura forma del subietto che è termine dell' intellezione.

Se in vece di prendersi a subietto della predicazione l'*Essere assoluto obiettivo*, si prende l'*Essere assoluto* senza più, la *subiettività indeterminata* si predica ancora di lui con un giudizio analitico, perchè il predicato si trova virtualmente nel subietto; e la subiettività indeterminata diventa determinata dopo che è predicata per la sua unione col subietto.

1249. In quanto alle entità astratte, dell'*oggetto astratto*, come pure dell'*oggettività* stessa, l'oggettività *pura forma del subietto* si predica con *giudizio analitico-identico*.

Dell'altre entità astratte l'oggettività pura forma del subietto si predica con giudizio analitico, ma non identico, perchè l'oggettività loro si scopre, senza riguardare altrove che in esse, con una nuova riflessione.

1250. La maniera colla quale la mente unisce l'oggettività al

reale finito è questa. La mente ha l'oggetto, cioè l'*essere indeterminato* davanti all'intuito, e ha il sentimento e il sentito, cioè il *reale*. Se questo non è un subietto, come accade della materia corporea, ella gli dà la forma dialettica subiettiva, che possiede nel seno dell'oggetto, e così completa l'*ente subiettivo*. Ma ciò ella fa nell'obietto, servendosi di questo come di *mezzo di conoscere*, senza ancora predicare espressamente l'obiettività del reale termine dell'intellezione. Con una riflessione posteriore, ella vede che quel subietto reale è oggetto della sua mente, e allora predica di lui quest'obiettività, e osserva che quest'obiettività è forma assoluta che sta anche senza quel reale, laddove quel reale non può stare senza di essa. La predicazione dunque dell'obiettività, come pura forma termine dell'intellezione, non si fa del *puro reale*, ma del reale pensato dalla mente, e rivestito dell'obiettività come forma, *mezzo di conoscere*.

Che se il reale è subietto completo, la forma della subiettività non si distingue da lui, se non per un giudizio analitico posteriore. Ma quel reale che è *subietto incompleto* s' intende posteriormente a quello che è subietto completo, e se ne produce il concetto per astrazione, cioè astraendo dal subietto completo l'intelligenza, lasciandogli il principio sensitivo.

§ 5.

Della Moralità.

1231. La moralità è un'essenza terminativa, che non può convenire se non a quell'ente che sia subbietto completo, o intelligente.

Ma conviene in modo diverso all'Intelligente infinito, e all'intelligente finito.

Solo quell' Ente che è per sè Obietto sussistente può essere essenzialmente Santo. Perchè, consistendo la Moralità nel pieno ed assoluto *riconoscimento* dell'essere, *conosciuto* nell'oggetto, essa risulta da tre elementi: 1° dal subietto intelligente che riconosce l'essere nell'obietto, 2° dall'essere riconosciuto, 3° e dall'oggetto in cui si riconosce. Se dunque il subietto riconoscente non è ad un tempo l'essere e l'oggetto, ma questi gli sono dati da fuori di lui, e non li ha per sè, consegue

ch'egli per sè stesso non sia nè intelligente, nè morale, ma che riceva altronde tanto l'intelligenza costituita dall'intuizione dell'oggetto, quanto la moralità costituita dall'essere che vede nell'oggetto. All'incontro l'Ente infinito è egli stesso l'Essere attualissimo ed assoluto, e però è ad un tempo subietto ed oggetto; onde, senza ch'egli esca dalla sua natura, e senza che questa riceva nulla altronde, si trovano i tre elementi della moralità in essa; ed essendo attualissimo, la ricognizione di sè stesso essere nell'obietto è pure in sè attualissima. L' Essere infinito dunque dee essere per la sua stessa essenza Santo.

In quanto poi l'Essere riconosciuto e infinitamente amato è amato da sè stesso subietto che esiste identico nell'obietto, in tanto si concepisce una processione dell'obietto amante dal subietto amante esistente in sè ed esistente identico nell'obietto, la quale nel linguaggio teologico dicesi processione: e comunicando questa, per la sua perfezione, all'oggetto come amato lo stesso subietto, dicesi questo persona, che chiamasi con nome comune *Spirito Santo.*

Questa dimostrazione razionale dall' esistenza dello Spirito Santo non potea essere raggiunta, se non dalla mente umàna aiutata che fosse dalla divina rivelazione.

Dio dunque è ad un tempo principio e termine del Santo sussistente, cioè subietto ed essere nell'oggetto, e però è anche Santo sussistente, trattandosi di principio e di termine attualissimi. L'uomo non è che subietto, e l'essere nell'oggetto non è lui, ma è un altro, che gli è mostrato: e l'essere gli è mostrato solo inizialmente, e non compiutamente: onde anche il subietto è unito a quest'essere iniziale per un atto iniziale che lo costituisce, e del resto trovasi in potenza tanto a *conoscere* più addentro l'essere, quanto a *riconoscerlo* (potenza razionale e morale).

1252. Da quest'analisi pertanto si raccoglie, che nel concetto di moralità si presentano sempre all'uomo, secondo la sua natura, due cose distinte: il subietto riconoscente, e l'essere riconosciuto nell'oggetto, come un altro. In Dio, quest'Essere compiuto riconosciuto ed amato è egli stesso subietto compiuto, cioè persona; ma nell'uomo, trattandosi dell'essere iniziale che per

astrazione divina è privo di subietto (*Logic.* 334), quest'essere obietto è *impersonale.* Vero è che l'uomo posteriormente acquista la cognizione dell'esistenza delle persone, cioè di sè e d'altri enti intelligenti finiti; ma questi non sono l'essere, e perciò non sono persone per la propria essenza sante.

Nell'uomo dunque comparisce l'essenza terminativa della moralità divisa in due serie:

1° la prima abbraccia *essenze morali impersonali,* e tali sono gli oggetti in quanto manifestano un'esigenza morale, una morale amabilità, che formolati prendono il nome di *leggi morali,* e applicati al subietto, di *dovere;*

2° la seconda abbraccia *essenze morali personali,* e queste sono tutti quegli *atti* ed *abiti,* pei quali il subietto uomo ubbidisce all'esigenze morali degli obietti, ossia si conforma alle leggi, adempisce i suoi doveri: i quali atti od abiti perfezionano moralmente il subietto uomo, che diventa *morale* per partecipazione, e adesione ad un altro.

Quando poi, o per divina rivelazione, o per un raziocinio a cui la rivelazione presta l'ali, si arriva a conoscere che l'*essere,* il quale all'uomo apparisce come impersonale e puro oggetto d'intuizione, sussiste personalmente, allora vedesi che l'essere non è solamente amabile impersonalmente, ma egli stesso è per sua essenza attuale amore; e però quello che è *essenza morale impersonale* all'uomo, non è in sè stesso, ma è un'astrazione divina di una *essenza morale personale.*

1253. Tuttavia le due serie d'*essenze morali* nella mente umana non cessano del tutto. Perocchè questa distingue ancora il *subietto* che, riconoscendo ed amando infinitamente sè stesso essere assoluto, per quest'*atto* è santo, e il *termine* di quest'atto, lo stesso essere amato, che, per la perfezione infinita di quest'atto dell'essere, è costituito egli medesimo persona vivente ed amante in modo consumativo; e la teologia soprannaturale distingue, per una distinzione astrattiva, l'essenza morale che sta nell'*atto* del subietto puro e oggettivo, colla denominazione di *Santità essenziale di Dio,* e l'essenza morale che sta nel *termine* consumato dell'atto, colla denominazione di *Santità personale di Dio*: la prima è la *Santità del subietto* come *amante,* identico in tutte tre le persone divine, la seconda è la *Santità*

del subietto, identico pure in tutte e tre le persone divine, ma precisamente come *amato* e, come tale, unico.

Ma questa distinzione, che si presenta alla mente per via d'astrazione, non è in Dio in sè stesso considerato. Perocchè l'*atto* del *subietto amante,* essendo sempre ultimato ed esistente nell'ultima sua consumazione, egli stesso è tutto e sempre *termine.* Poichè, sebbene nelle operazioni umane si distingua il cominciamento, il progresso ed il fine dell'atto, perchè tali operazioni sono un passaggio dalla potenza all'attualità, in Dio però cominciamento e fine, senza progresso, sono il medesimo atto sussistente semplicissimo: onde l'atto è termine di sè stesso, e solo l'astrazione della mente considera lo stesso atto sussistente e vivente, o in relazione al suo principio, nella quale relazione lo chiama *spirazione,* o come essente personalmente in sè stesso, e lo chiama *Spirito Santo.*

E ciò nondimeno i prodotti dell'astrazione non sono erronei, se bene s'interpretano. Poichè, quantunque di una cosa, ch'è sola in sè, ella alla mente faccia più cose, tuttavia ciascuna di queste più cose, che si dicono elementi astratti, c'è effettivamente in quell'una cosa, su cui s'è operata l'astrazione: solamente che non c'è divisa (e questa divisione e separazione è quanto negli astratti c'è di deficiente dal vero), ma unificata col resto. Questa unificazione poi, ogni qualvolta è essenziale al tutto, fa perdere l'identità agli oggetti; onde non si può dire che la mente conosca come la cosa è *attualmente,* ma si può dire tuttavia che la conosca *virtualmente.* E qui virtualmente significa, che « l'oggetto della sua speculazione in sè ha *virtualmente* gli elementi che ella per astrazione vi trova ». E questa è quella *virtualità*, che lungi da esser difettosa è un sommo pregio de' *tutti* perfetti: perchè viene a dire: « che quel dato tutto è atto ed essere diviso dalla *mente* per astrazione in molti *elementi,* a ciascuno de' quali in esso corrisponde qualche perfezione, ma unita così fattamente con tutte le altre perfezioni, che per questa stessa unione diviene una perfezione assai maggiore non pur di grado, ma di specie e di natura ». Ad un solo corrispondono molti oggetti, ma in modo che quel solo vince tutti questi molti in pregio, a cagione del modo perfettissimo, e inarrivabile dal pensiero umano, nel quale in sè li unifica.

1254. Tornando ora a quell'essenza morale che all'uomo si riferisce, dicevamo, ch'ella è duplice; poichè ella o è una *pura essenza morale oggettiva e impersonale*, o è una *forma subiettiva che perfeziona il subietto uomo*; la prima riceve il nome di *legge morale*, e si predica di quelle proposizioni che esprimono morali obbligazioni, ossia doveri: la seconda è una cosa sola colle *virtù morali* e cogli *atti virtuosi*, che si predicano del *subietto uomo*, nel quale la moralità sussiste come un accidente di perfezione.

SEZIONE VI.

Delle Cause.

1255. Dopo tutte le cose ragionate fin qui, noi possiamo con maggior speranza di buon successo riprendere il problema della moltiplicità degli enti, e dar compimento alla trattazione del medesimo, a cui s'affatica tutta l'Ontologia.

Nel libro precedente noi abbiamo dimostrato come l'essere sia uno ne' suoi termini, sì infiniti, che finiti, ed essendo egli uno, come dia loro l'unità. Così siamo riusciti a presentare il *sistema dell'unità dialettica*, e con esso a soddisfare alla prima irresistibile tendenza dell'intelligenza umana, che vuol ridurre tutti i molti a uno. In questo ultimo libro abbiam preso a dimostrare per opposto, come i tre termini dell'essere sieno nell'essere identico, e gli diano una certa trinità, e come da questa proceda ogni moltiplicità degli enti finiti. Con ciò noi veniamo a presentare il *sistema della moltiplicità reale,* il quale è destinato a soddisfare alla seconda irresistibile tendenza dell'intelligenza umana, che non si può fermare nel puro uno, come non può persuadersi giammai, che l'infinito ente, e l'ente finito sieno un ente solo.

Per queste due tendenze la mente umana ha di continuo due movimenti intellettivi: coll'uno de' quali ella dalla moltitudine delle cose che le appariscono si move incessantemente a una prima unità, coll'altro ella si move incessantemente in contraria direzione ritornando dall'unità alla moltitudine. Ma di questo alterno o anche contemporaneo movimento del pensiero

(quasi due onde elettriche che partendo dagli opposti capi dello stesso filo di ferro il trascorrono senza impedirsi nè perturbarsi), non trova un medesimo risultato; perchè il movimento verso l'uno riesce a un uno dialettico puramente, quando il movimento verso i più trova una moltitudine reale.

Per quello dunque che riguarda la moltiplicità reale, questa ha indubitatamente la sua prima sede e la culla in Dio medesimo, sebbene ente unico, e uno, e semplicissimo. Fu già da noi dimostrato, che non si potrebbe concepire e intendere Iddio con un pensiero filosofico, senza renderlo un ente pieno di assurdi, quando si concepisse talmente un ente uno, che non fosse ad un tempo trino ne' suoi modi, e propriamente nelle persone. Questa trinità di persone altresì appare manifestamente necessaria alla mente speculatrice, per ispiegare com' egli potesse esser la causa del mondo; poichè senza tale trinità lo stesso concetto di causa si renderebbe un concetto involto nelle più invincibili contraddizioni.

Ci ha dunque una doppia *moltiplicità reale*: la prima in Dio, ed è quella che non costituisce pluralità di enti, ma di persone; l'altra, che trae la sua origine dalla prima, cioè dalla trinità divina, è nel mondo, la quale è pluralità di enti relativi.

Noi parleremo della pluralità delle persone divine (e ciò farem brevemente, riserbandoci a trattare più copiosamente questo argomento nella Teologia), cercando in esse l'origine prima di tutte le *cause*. Di poi ragioneremo delle cause in universale: e finalmente della pluralità degli effetti che esse producono, ai quali effetti appartengono anche i molti enti finiti che compongono l'universo.

CAPITOLO I.

Della moltiplicità in Dio.

ARTICOLO I.

Doppia moltiplicità concepita da noi in Dio: una dialettica, l'altra veramente in lui essente.

1256. Noi concepiamo in Dio una doppia moltiplicità: cioè una *moltiplicità dialettica*, che non è in lui, ma è nei nostri concetti

che a lui attribuiamo; e una *moltiplicità* che è in *lui* indipendentemente al tutto da' nostri concetti, la qual moltiplicità è la trinità delle *persone divine*.

Di queste due maniere di moltiplicità noi dobbiamo parlare ad un tempo. Poichè ci è impossibile ragionar di Dio senza far uso d'una moltiplicità di concetti e di vocaboli, sebbene l' essenze contenute in questi concetti e significate da questi vocaboli, tostochè sieno considerate in Dio, diventano una sola essenza, senza più ritenere la moltiplicità che avevano quando erano considerate solo nei concetti non ancora attribuiti a Dio. E questo ci convien fare necessariamente anche descrivendo l' ordine delle persone divine, che hanno una moltiplicità non puramente nei nostri concetti, ma veramente in Dio.

Cerchiamo dunque di dare una nozione delle persone divine, in quella maniera che è a noi possibile, notando a ogni passo la moltiplicità dialettica de' concetti di cui siamo costretti a far uso in un tale ragionamento.

Articolo II.

Descrizione della trinità delle divine persone per mezzo delle loro relazioni d'origine.

1257. Iddio dunque, come risulta dalle cose già dette, è Padre, Figliuolo, e Spirito Santo; e non è altro, che questo.

Ora, l' unica maniera nella quale noi possiamo formarci il concetto di Dio Padre è quella di concepirlo come un *atto* infinito d' intelligenza, che essendo primissimo ed assoluto, è in pari tempo *subietto*. Quest'atto infinito d' intelligenza è l'*essere puro*. Per intendere poi come *intelligenza* ed *essere*, che per noi sono due separati concetti contenenti due essenze separate, applicati a Dio esprimano una sola essenza, conviene aver presente, che l'*essere* da noi intuito per natura è virtuale, e che il suo atto ultimato da noi non si vede. Quest'atto proprio dell'essere, che da noi non si vede, è intelligenza assoluta. Se noi dunque distinguiamo il concetto dell'essere da quello dell'intelligenza, è solamente perchè il nostro concetto dell' essere è imperfetto, non dandosi a noi a intuire l'essere totalmente, ma solo in un modo indeterminato e virtuale. Niente osta pertanto

ad intendere, che dove vedessimo l'essere nella sua pienissima attuazione, vedremmo la sua *natura* essere appunto intelligenza. Se noi dunque diamo a Dio questi due concetti di *essere* e di *atto intellettivo*, non è già che l'essenze da essi espresse sieno due in Dio, ma soltanto dialettica è tale dualità.

Concependo così Dio Padre, intendiamo ch'egli è *atto infinito*, purissimo, intellettivo. Tuttavia anche questo concetto d'*atto* non si deve pensare che sia qualche cosa di diverso o di distinto effettivamento dall'essere o dall'intelligenza; ma bensì lo stesso essere, e la stessa intelligenza. Che se noi distinguiamo questi tre concetti, o queste tre essenze, è di nuovo per una concezione imperfetta che abbiamo degli enti finiti, dov'esse si vedono separate, e donde le caviamo per astrazione. Essendo dunque anche il concetto d'atto in noi astratto e però virtuale e indeterminato, quando, applicandolo a Dio, in Dio vogliamo considerar l'atto, questo diventa attualissimo, determinatissimo, assolutissimo, e così concepito è un medesimo coll'essere attualissimo, e coll'intelligenza ultimatissima.

Abbiamo dunque in Dio Padre il primo *atto*, e questo è essenziale *essere*, ed essenziale *intelligenza*.

1258. Quest'atto assoluto d'intelligenza compitissima, che è in pari tempo subietto, ha per obbietto se medesimo, essere assoluto. Ma l'atto intellettivo non sarebbe assoluto e compiutissimo, se non producesse il suo oggetto. Ora il suo oggetto non può esser altro, che se medesimo, essere e subietto assoluto. Non potendo dunque produrre un altro essere, perchè l'essere è uno, senza che nulla resti fuori di lui, egli produce, ossia proferisce l'essere subietto *come obietto*: e così esiste un'altra persona che dalla prima ripete l'origine, avente la stessa essenza della prima che è l'essere assoluto subietto, ma in altro modo, cioè in modo obiettivo per sè manifesto, per sè inteso, avente in sè la vita e la subiettività del primo.

Oltracciò, se un intelligente che è l'essere intenda se stesso, egli deve necessariamente generare se stesso, perchè l'intendere è atto di essere, e tutto ciò che intende deve essere anche come inteso (1).

(1) Laonde S. Tommaso pure dice: *Natura autem Dei est ipsum esse intelligere, et sic oportet quod ejus generatio vel conceptio intellectualis,*

Quest'è l'atto assolutamente primo, principio o causa di tutti gli atti, ed è quella *paternità* di cui S. Paolo disse: *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur* (1). La parola *paternità* è quella che per l'uomo esprime il principio e la causa più piena ed intera; perchè *paternitas*, come dice San Tommaso, *est tantum in viventibus et cognoscentibus* (2), e in Dio questa paternità è in modo assoluto diverso dal modo in cui è negli enti finiti, che hanno solamente un'analogia con ciò che è in Dio.

Questo primo principio dunque contiene in sè virtualmente tutti i generi di principî e di cause; e in quant'esso è *primo*, da esso si derivano realmente nel modo che si dirà; in quant'è poi *totale*, si possono tutti da esso astrarre per mezzo dell' astrazione teosofica.

1259. Ma questo principio non trattiene e ferma il suo atto nell'oggetto *generato* come persona, ma continua in questo e con questo a produrre, ultimandosi. Poichè l'atto intellettivo, essenza dell'essere attuale e assoluto, è infinito e perfetto: e però è intellettivo pratico, volontario, dilettevole, amoroso. Non produce dunque l'oggetto persona come semplicemente intelligibile, ma lo produce insieme come infinitamente amabile ed amato ed amante, perchè tale è l'essere assoluto comunicantesi. Ora il subietto intelligente, che è comunicato all' oggetto inteso (onde anche questo è persona vivente e intelligente), e che, in quant'è dato, è in altro modo, cioè nel modo oggettivo, questo subietto, dico, nei due modi, ama l'essere assoluto comune, che è sommamente amabile, con infinito amore; il quale amore non sarebbe infinito, se non fosse lo stesso essere e lo stesso subietto, ma in un terzo modo, che è quello d'essere amato per sè in atto; ed essere amato per sè importa essere insieme atto sussistente amoroso; di che necessariamente una terza persona uguale e coeterna alle due prime che con un solo atto di compiacenza la spirano; perchè sono un solo essere subietto in due modi, e questo medesimo essere subietto è così in un terzo modo o forma, la qual dicesi

sit generatio vel conceptio naturae ejus. In nobis autem conceptio intelligibilis non est conceptio naturae nostrae, quia in nobis aliud est intelligere et natura nostra. In Ep. ad Coloss. C. I, Lect. IV.

(1) Ad Eph. III, 15.

(2) In ep. ad Eph. c. III, lect. IV.

morale, o santo. Al che intendere senza che nasca equivoco, è necessario aver presente la dottrina della differenza tra il valore della parola *soggetto* e della parola *persona*, esposta nell'Antropologia (771-864), da cui apparisce, che il subietto divino è comune alle tre persone, sebbene queste sieno in sè veramente distinte.

In questa maniera, il principio da cui vengono tutti i principî e le cause si riduce a perfetta unità. Poichè quell'atto intellettivo efficiente, che è l' essere assoluto, Dio, è uno, costituente tre persone, che per altro non si distinguono tra loro, se non per le processioni, e per le relazioni: e le processioni sono quell'atto stesso. Perocchè quest'atto dell'essenza divina assoluta ha un principio e due termini. Laonde, se l'atto si consideri come *principio* in relazione col primo *termine*, esso è e dicesi Padre, mentre il primo termine dicesi Figlio; se si consideri il secondo termine in relazione collo stesso atto, in quanto è identico nel Padre e nel Figlio, esso dicesi con nome comune e non proprio, ma appropriato, Spirito Santo. Ma se si consideri lo stesso atto senza tener conto delle relazioni, e però astrattamente, allora dicesi essenza divina, che solo mentalmente dalle persone si distingue.

Articolo III.

Della distinzione dialettica tra i concetti di essere, atto, subietto, intellezione volitiva, produzione, *e loro deduzione teosofica.*

1260. In questo discorso, col quale abbiamo descritto la processione delle tre divine persone, noi facemmo uso di molti concetti e principalmente di quelli di *essere*, di *atto*, d'*intellezione*, d' intellezione volitiva, ossia *volizione*, e di *produzione*. Noi abbiamo preso tutti questi concetti dall'ente finito, che cade sotto la nostra esperienza, dove sono veramente distinti. Così noi abbiamo cavato dal medesimo, per astrazione, concetti affatto diversi, e però essenze diverse. Ma tutte queste essenze astratte sono prive del loro atto ultimo di realizzazione. Quando il loro atto ultimo di realizzazione si cerca in Dio, e non più negli enti finiti, allora esse perdono la loro moltiplicità. L'atto ultimo di realizzazione per tutte insieme è identico: per modo che così realizzate e terminate diventano una sola essenza reale, che noi non vediamo, ma che pure intendiamo

dover essere unica. Così perdono in Dio quella moltiplicità dialettica, che hanno ne' finiti, e nella forma astratta, nella quale la mente nostra le considera.

Quell'*essenza unica* nella quale le dette essenze astratte si realizzano rimane a noi incognita, come dicevamo ; salvo che sappiamo doverci essere. E sapendo questo, inferiamo logicamente, che sopra una tale *essenza*, dove fosse a noi palese , potremmo esercitare una astrazione la quale ci restituirebbe tutti quei concetti distinti. Onde questi concetti , e le essenze che per essi si conoscono , si possono da noi denominare altresì *astratti teosofici* ; e questa stessa denominazione si può dare giustamente a tutti gli attributi ed altri concetti che a Dio si applicano in questo modo. L'*essenza divina* dunque (benchè a noi cognita solo negativamente) ha ragione di *tutto*, relativamente a tali concetti, che vengono a ricevere la ragione di *parti dialettiche formali* della medesima.

Ma conviene , alla chiarezza del seguente discorso , che noi definiamo prima di tutto con accuratezza la differenza dialettica che tali concetti astratti hanno fra loro.

1261. Qual è dunque la differenza dialettica tra il concetto di *essere*, e il concetto di *atto*?

Egli è chiaro, che non si può pensare l'*essere* senza *atto* nè l'*atto* senza *essere*. Ma la differenza sta in questo, che l'*atto* è più universale e comune, che non sia l'*essere*; onde l'*atto* si può considerar come un concetto elementare dell'*essere* (*Ideol.* 558).

In fatti noi abbiamo veduto, che ciò che costituisce l' ente finito è puramente il *reale*, e che questo reale non è l'essere, benchè sia un termine dell'essere, che ha bisogno di questo per esser ente. Ora, sebbene l'*ente finito* non sia l'essere, tuttavia ha un atto suo proprio, di cui l'essere è bensì condizione, ma non essenza propria. L'atto dunque è un concetto comune tanto all'essere, quanto ai termini finiti dell'essere, che per la presenza dell' essere sono enti. E il concetto di *atto* fu da noi formato coll'astrazione operata su questi enti finiti; e mediante quest'astrazione abbiamo trovato un atto antecedente ad essi e pure ad essi necessario (che è quello dell'essere), e un atto proprio di essi. Il concetto dunque dell' atto si può raccogliere in questa definizione:

« Atto è tutto ciò che *esiste*, sia come essere, sia come puro termine dell' essere, in quanto esiste, e in qualunque modo esista ».

Questa definizione dell'atto si riferisce, come a concetti più evidenti, ai concetti di *esistenza*, di *essere*, e di *termini puri*, ossia finiti, dell'*essere*. L'*essere*, e i *termini finiti* dell'essere che si riducono al sentimento finito considerato in relazione coll' essere, sono i due noti per sè (*Antropol.* 10—20). L' esistenza è astrazione esercitata su questi due primi noti; ed essa in quanto si considera nell'essere è *esistenza* propria, in quanto si considera ne' termini finiti è esistenza ricevuta dall'essere. Onde l'*atto* esprime un concetto comune all'essere che è per sè, e ai termini finiti che sono per l'essere.

E qui nell' ordine della ragione naturale noi abbiamo un esempio, considerando il quale, possiamo intendere come la pluralità dialettica di concetti possa cessare, applicandoli a certe entità.

In fatti, se noi prendiamo l'essere indeterminato, che ci è noto per natura, da un lato vediamo che il suo concetto, e il concetto d'esistenza, e il concetto di atto, presi a parte, sono concetti diversi. Ma se noi applichiamo il concetto di *atto* e quello di *esistenza* all' essere, le due essenze che ci danno questi due concetti diventano la stessa essenza dell'*essere*. E per vero, non c'è già nell'essere qualche cosa di distinto che sia essere, e qualche cosa di distinto che sia atto, e qualche altra cosa di distinto che sia esistenza o essenza; ma l'essere è semplicissimo, ed è identicamente e indistintamente essere, e atto, e essenza o esistenza. Queste essenze sono tre davanti alla mente, prima che sieno applicate o predicate; e questo esser tre significa che possono esser pensate separatamente, ma non toglie che, quando si considerano essenti in una data entità, non si possano riconoscere per una essenza sola indistinta e semplicissima che non è una di esse con esclusione dell' altra, ma è una essenza dalla quale per astrazione si può cavarle e distinguerle tutt' e tre. E così da Dio, per astrazione teosofica, si potrebbero cavare tutti gli astratti indicanti cosa di qualche pregio.

1262. L'atto dunque si trova tanto nell'essere, quanto negli enti

finiti che non sono essere; e da questi, che soli cadono sotto la nostra esperienza, noi prima ce ne formiamo il concetto. Perciò questo concetto dell' atto non è perfetto a principio, e nel pensar comune; poichè in questo pensare la mente non s'eleva ancora al concetto universalissimo dell' atto, ma tiene presente l'atto con quelle condizioni che ha negli enti finiti, dai quali lo astrassse. E anche in questi enti finiti, quello che prima considera la mente dell'uomo è l'*atto transeunte* (*Psicol.* 1203 segg.); mentre l'*atto permanente* no'l considera sotto il concetto di atto, ma sotto quello di essere, di ente, di sostanza, di subietto e simili. Solo mediante una riflessione più elevata e filosofica, perviene poi l' uomo a distinguere gli *atti permanenti* dagli atti *transeunti*. Ma poichè il suo primo concetto di atto è quello di *atto transeunte*, gli riesce poi assai difficile a considerare l'*atto permanente* spoglio al tutto di quei caratteri che all'atto transeunte appartengono. Havvi un'altra osservazione da aggiungere. L'atto transeunte bene spesso non è un atto semplice, ma una serie di minimi atti, succedentisi così da vicino, che l'uomo non li distingue, e li prende per un atto solo, nominandolo dall' effetto totale che è distinguibile: come avviene, per esempio, dicendosi « l'atto del passeggiare », quando pure il passeggiare è un complesso di minimi atti e movimenti. Da questo accade, che l'atto si concepisca volgarmente come un movimento che occupa qualche tempo a compiersi, o che almeno inchiude qualche successione. Questo carattere di *formazione successiva*, preso come universale ed essenziale ad ogni atto, fu causa che come ontologici si spacciassero certi principî, che non sono punto tali, e che non hanno punto valore per tutti gli atti, ma solo per tali atti transeunti in sè complessi e non più che apparentemente semplici.

1263. Uno di questi principî è il celeberrimo: *in actu actus nondum est actus*, il quale viene a significare: « l'atto che sta in sul formarsi non è ancora atto ».

Questo principio in fatti suppone:

1° Che l'atto possa trovarsi in un istante nel quale si comincia a formare, ma non è tutto fatto ancora. Il che non può aver luogo se non per quella specie di atti in generale, la cui formazione è successiva; ciò che importa un atto preso bensì

come semplice, e semplice nel suo effetto e nel suo ultimo stato, ma risultante invero da molti minimi atti;

2° Che l'atto non sia atto se non quando ha terminato il suo conato di essere, la sua azione. Ma questa maniera di esprimersi può significare due cose. Poichè quando l'atto ha ultimato il suo atto di formazione, avvien l'una di queste due cose: o non c'è più l'atto, ma solo è stato, se l'atto è transeunte; o se rimane alcun che, ciò che rimane sarà un atto *permanente*, e allora è un altro atto, non più l'atto di formazione, non più l'*actus in actu*.

L'assioma aristotelico dunque, *in actu actus nondum est actus*, non è un principio ontologico che esprima una qualche proprietà comune a tutti gli atti: non vale, se non per quegli atti transeunti che hanno una continuità fenomenale, e che in fatto sono una serie d'atti minori. Noi abbiamo già dimostrato (*Psicol.* (1208–1223), che il concetto d'un atto solo che si vada formando per mezzo d'una *mutazione* continua è uno di que' concetti volgari che nascondono un assurdo (*Logic.* 712); e abbiamo di più dimostrato, che ogni atto transeunte si forma in un istante, senza alcuna durata.

Al detto principio del pensar volgare e comune sostituendo il principio veramente *ontologico*, noi diremo: « L'atto è, o non è », senz'altro di mezzo. La questione del nesso che possono avere molti atti insieme non appartiene a questo luogo.

Da questo principio: « l'atto è, o non è, » si deducono le seguenti proposizioni che dichiarano la natura dell'atto:

1° Se l'atto è, o non è, dunque o egli è l'*essere*, o dipende dall'essere;

2° Se l'atto è, deve essere con qualche durata immutato, perchè altramente non sarebbe;

3° Se l'atto dura immutato, egli dicesi atto permanente o immanente;

4° L'atto transeunte dunque non può essere che un concetto cavato dall'astrazione, cioè non può essere che quell'atto il quale si considera come il primo o l'ultimo istante della durata d'un atto permanente (*Psicol.* 1225), come appunto l'istante è costituito dal termine della durata, e il punto è costituito dal termine d'una linea: che sono enti dialettici;

5° Quindi l'azione, con cui l'atto si forma, non contiensi nel concetto di esso come distinta dall' atto stesso; ma l'azione con cui si forma è lo stesso atto. Nell'atto dunque non c'è alcuna vera distinzione tra « si fa », ed « è fatto »; ma si può dire ugualmente che sempre *si fa*, in tutto il tempo della sua durata, e che sempre *è fatto*; ed è sempre fatto, perchè sempre si fa, essendo appunto « il farsi compiutamente » l' atto stesso; poichè questo *farsi* è lo stesso che *essere*: stantechè « l'atto è, o non è ». Onde nell' atto dell' *essere* consiste il suo *farsi*; identificandosi anche qui in esso i due concetti astratti dell'*essere* e del *farsi* (*Logic*. 322).

1264. Non si possono dunque pensare gli atti transeunti senza pensare gli atti *permanenti*, perchè quelli altro non sono che i punti in cui questi cominciano e finiscono, separati dalla mente per astrazione e considerati come atti da sè dialetticamente; quando, a vero dire, ciò che esiste in sè, sono i soli atti permanenti co' loro estremi, inizio e cessazione. Ma l' inizio e la cessazione non entrano nè pure nel concetto puro di atto, poichè ne sono piuttosto i limiti. Laonde l'essenza dell'atto, non racchiudendo i limiti, presenta la permanenza assoluta ed immutabile, e perciò eterna: il che dimostra che l'essenza dell' atto è l'*essere*, che solo esclude i limiti. Se dunque l' atto riceve anche de' limiti, questi non gli vengono dalla sua essenza, cioè dall' essere, ma dai termini finiti dell' essere, che, appunto perchè finiti, sono diversi dall'essere; e però tutti gli atti limitati sono atti ricevuti da quei termini che, per sè non essendo essere, nè pure sono atti. Che dunque il concetto di atto sia più esteso di quello di essere, ciò non viene dal puro concetto di atto, ma dalle limitazioni che a lui si aggiungono. La differenza tra il concetto di essere, e il concetto di atto sta ultimamente in questo, che l' essere non può ricevere limiti, e quando si limita, con questo stesso perde il nome di *essere*; laddove il concetto di *atto* riceve nella nostra mente dei limiti, nè per questo cessiamo di chiamarlo atto. E la ragione della differenza che noi poniamo nell' uso delle due parole procede da questo. L'essere ci è dato fin da principio a intuire tutto intero, ma come idea, che è quanto dire colla virtualità de' suoi termini. Per denominare quest' essere, noi

non abbiamo bisogno della parola di atto, anzi, per molto tempo, di nessuna parola, essendo un lume che ci fa conoscere le cose reali del mondo. Sopra queste si ferma per molto tempo la nostra attenzione, e non sopra il lume che ce la fa conoscere, bastandoci usare di questo lume come di mezzo a conoscere. Conoscendo dunque con attenzione diretta prima di tutto le cose reali e finite di cui consta il mondo, è sull' osservazione di queste, che noi esercitiamo le prime astrazioni, e ne caviamo le nozioni universali di *atto* e di *potenza*. Ma nei reali finiti non troviamo mai altro, che un *atto* già *limitato*. Non distinguiamo quindi i due concetti, quello di *atto*, e quello di *limitazione*; ma chiamiamo *atto* semplicemente ogni atto limitato, ogni atto de' reali. Il *reale* in fatti, paragonato all' essere ideale, porge il pensiero d'una *attuazione* maggiore, di modo che l'*idea* ha l' *atto* del reale involuto e nascosto nella virtualità. Solo molto posteriormente il pensiero si solleva a considerare l'*essere* e vede, che sebbene ideale e avente virtualità, pure è *atto* anch' egli. Venuto a questo stadio, il pensiero confronta l'*atto del reale finito* coll'*atto* dell'*essere ideale*, e trova che questo è un atto senza limiti nella sua estensione, ma che quest'atto senza limiti d'estensione si mostra solo iniziale e non ultimato. Allora la mente speculatrice comincia a distinguere l'*atto* puro da' suoi limiti; e ascende fino a vedere che atto puro, senza limiti, non può esser altro che l'*essere*, quale conviene che sia in sè. Ma poichè l'atto limitato del reale finito è quello che prima ha ferito il pensiero, e già siamo usati di chiamarlo semplicemente atto, per ciò si continua a dirlo *atto*, benchè limitato: quando all'*essere* non s'attribuisce altra limitazione che quella della virtualità, e perciò si nega il nome di *essere*, in senso proprio e primo, ad ogni limitato. Per questa ragione *essere* ed *atto* si assunsero come vocaboli che indichino distinti concetti.

1265. L'atto dunque, quale esiste in sè, è sempre permanente: ma o si considera illimitato, e allora è atto puro; o si considera limitato da' limiti di estensione ideale, o di comprensione reale. Essendo limitati gli atti degli enti finiti, avviene che possano esser molti, e legati insieme intimamente. Il maggior legame è quello per cui un atto contiene, e unizza molti

atti; l'atto contenente d'un ente reale finito è il suo *primo* atto, e si denomina *subietto*. Il subietto, abbiamo detto, è ciò che v'ha di uno, di primo, di contenente nell'ente. E nell'ente infinito non potendoci essere più atti, ma constando tutto di un atto solo, forz'è che quest'atto solo, e perciò stesso primo, sia il medesimo che il *subietto*. Così i concetti di subietto e di atto nell'ente infinito esprimono il medesimo, quantunque considerati in se stessi prendansi come due concetti, perchè siamo usati a considerare l'atto negli enti finiti, dove non ogni atto è subietto, ma il subietto è il legame di molti altri atti. Ma avvenendo questo perchè trattasi non di puri atti, ma di atti con limiti che non sono atti, perciò questa estensione, che fassi della parola *atto* oltra al significato di *subietto*, non viene dall'essenza dell'atto. Prese dunque da sè sole, l'essenza significata dal vocabolo *subietto*, e quella significata dal vocabolo *atto*, sono il medesimo. Pure, di questa differenza tra il concetto di atto, e quello di subietto, dobbiam dire ciò che abbiamo detto della differenza tra il concettó di atto, e quello di essere: cioè che siamo sempre inclinati a unire al concetto dell' atto il pensiero della mutazione e transitorietà, e però ci sembra strano il chiamare atto l'essere, e il subietto, come quelli che sono permanenti e nulla hanno di transeunte.

1266. La mente pone ancora una differenza tra il concetto di *essere*, e quello di *subietto*. Ma anche questa differenza nasce dalla limitazione in cui consideriamo l'essere. Abbiamo veduto che l'essere non ammette altra limitazione, se non la virtualità. Ora questo appunto fa sì, che esso non ci appaia come *subietto*, se non in un modo dialettico. In fatti la parola *subietto* appartiene all'ente compiuto, e non all'essere in quant'è inizio dell'ente. Ma la limitazione non è mai la cosa limitata. Se dunque noi prendiamo l' *essere*, lasciando da parte la sua limitazione virtuale, che non è essere, incontanente avremo l'Essere ente compiuto e terminato: e allora lo pensiamo come vero *subietto*: e questo subietto è il medesimo che atto puro, cioè senza limitazioni. Anche qui dunque la moltiplicità de' concetti non nasce dalle essenze contenute in essi, ma dalle limitazioni entro le quali noi le pensiamo, limitazioni che sono di due specie:

1° limitazioni di *virtualità*, per la categoria dell'obietto;

2° e vera limitazione del reale, per la categoria del subietto. Per questo nell' Essere infinito , *essere* , *atto* , *subietto* , sono tutt'uno.

Ma i due concetti d'*atto* e di *subietto* esprimono *essenze* limitate tanto di *limitazione reale*, perchè li abbiamo cavati dall'astrazione esercitata sull'ente finito, quanto di *limitazione virtuale* , perchè non dicono atto o subietto determinato. Riguardo alla limitazione reale, noi l'abbiam loro tolta d'attorno, e così abbiamo trovato che *essere infinito, atto,* e *subietto* costituiscono un uno identico , e semplicissimo. Ma resta ancora la limitazione virtuale; e questa rimane ugualmente nel preciso concetto di *essere infinito*, perchè con questo solo concetto, che risulta dai due concetti astratti di essere e di infinitezza, non posso capire di che natura sia l' *essere infinito.* Io argomento dunque così: « se è infinito, dev'essere intelligente ». Dunque avrò tre concetti che esprimono l'identica essenza illimitata: « essere infinito intellettivo, atto infinito intellettivo, subietto infinito intellettivo »: dei quali tre potrò prendere l'uno per l'altro, perchè tutti significano la medesima essenza, e la diversità apparente è tutta al di fuori, consistendo nella diversità che quei concetti prendono dalle limitazioni.

1267. Ma rimane a vedere, come essere infinito, atto infinito, subietto infinito sia lo stesso che essere intellettivo, atto intellettivo, subietto intellettivo, colla sola differenza che i primi concetti sono espressi colla virtualità, e i secondi senza questa limitazione della virtualità, ossia con virtualità minore. L'argomento stesso che si fa: « se è infinito, dev'essere intelligente », prova che nel concetto dell'infinità dell'essere, dell'atto, e del subietto si contiene virtualmente l'intelligenza. Se dunque a questi tre concetti, che esprimono la stessa essenza infinita , noi leviamo la virtualità, avremo, che l'*intelligenza* esprime un'essenza identica a quella che viene espressa dalle parole essere infinito, atto e subietto infinito : solo che la esprime spiegatamente , quando questi concetti la esprimono virtualmente. L' intelligenza poi , appartenendo alla forma reale , riceve i limiti di cui questa è suscettiva; ma questi limiti non sono intelligenza, bensì mancanza d'intelligenza. L'*intelligenza* pretta dunque è senza limiti reali, come senza limiti sono le essenze prette di *essere* , di *subietto* ,

di *atto*. Perciò le essenze espresse da queste quattro parole, se si considerano prette e senza limiti, sono l'identica essenza.

1268. Tra le limitazioni, che riceve l'*atto intellettivo* quand'è nei reali finiti, c'è quella che lo distingue in intelletto speculativo, e pratico. L'intelletto speculativo non penetra e non si appropria tutto il contenuto del suo obietto, ma si ferma alla forma obiettiva, senza che s' unisca pienamente a ciò che ella fa conoscere. Perciò questo atto intellettivo non è ultimato; e può bensì bastare a conoscere enti non ultimati e non completi, ma non può bastare a conoscere enti ultimati e completi, come sono quelli che hanno vita intellettiva e amorosa, che nel piacere consiste (*Psicol.* 1104). In fatti non si può intendere il sentimento, sopratutto il sentimento intellettivo che è l'amore, se non si sperimenta. E l' amore, essendo sentimento intellettivo, non si può esperimentare che con un atto intellettivo amoroso. Non s'intende dunque, se non per mezzo di quell'atto intellettivo amoroso col quale si esperimenta. L' atto intellettivo amoroso dunque è un atto intellettivo completo, che si dice anche pratico e volitivo. Esso è un atto solo, ma produce due effetti: perchè fa ad un tempo e conoscere e amare; l'uno dei quali non può essere in modo perfetto senza l'altro. Cognizione perfetta di un ente per sè amante ed amabile non ci può essere senza l'amore di quest'ente: nè l'amore perfetto di quest'ente ci può essere senza la perfetta cognizione di lui. Affine dunque di non volgersi in circolo, è uopo concepire l'atto come unico, che, in quanto ha un oggetto, dicesi *intellettivo*, in quanto colla stessa attività si unisce al contenuto di quest'oggetto e ha per termine tale unione, dicesi *volitivo* (1). Se dunque noi concepiamo l'*essere infinito* come *atto intellettivo*, e questo completo, troviam necessariamente che quest'atto sia anche *volitivo;* di maniera, che le due parole *intellettivo* e *volitivo* indicano bensì lo stesso identico atto, ma con due rispetti diversi, cioè con rispetto a due termini diversi, l'uno de'quali è *oggetto*, l'altro è *unione di compiacenza*. E però i concetti contenuti in queste due parole *intel-*

(1) Onde non male il card. Gaetano scrisse: *liberum arbitrium facultatem communem sonat intellectus et voluntatis, cum dicat quid compositum ex libertate et arbitrio.* In S. S. Th. I, LXIX, 3.

lettivo e *volitivo*, sebbene si considerino pretti e senza limitazioni, non indicano del tutto il medesimo e in un medesimo modo, come i concetti annoverati fin qui di *essere*, *atto*, *subietto*, ma indicano il medesimo in un modo diverso: cioè la parola intellettivo indica l'*atto infinito* con rispetto ad uno dei suoi termini, l'*oggetto*; la parola volitivo indica lo stesso atto infinito con rispetto al secondo de'suoi termini, l'*unione di compiacenza*. Se poi si prenda l'atto prescindendo dal doppio rispetto che ha al doppio suo termine, o se nell'espressione si uniscano questi due rispetti, dicendosi *intelligenza pratica* o *amorosa*; in tal caso si esprime l'*identico* che s'esprimeva co'vocaboli di essere infinito, o di subietto, o di atto infinito.

L'atto dunque *intellettivo volitivo*, che in se stesso è uno e unico e semplicissimo, ha in sè una duplicità virtuale, perchè termina in due, che sono l'*oggetto*, e la *compiacenza unitiva*.

1269. Da tutto questo si vede, che l'*essere*, quando si prende tutto com'è in se stesso, non è morto, ma vivente e perciò pieno d' azione. Vedesi ancora, che quest' atto è essenzialmente *produttivo*, perchè esso non istà in sè per modo, che non sia in altro; giacchè ha due termini uguali a sè, diversi solo, come dicemmo, per le relazioni di origine. Questi due termini si originano dall' atto stesso intellettivo infinito, e sono lui stesso in un altro modo, cioè in modo di obietto, e di amato attualmente o amore. Ma egli stesso, in quanto origina questi due termini, è subietto nella forma di puro subietto infinito. Laonde quest' atto può dirsi essenzialmente *produzione*, da *producere* o condursi avanti ; e in questo senso anche il concetto di produzione s' identifica co' quattro primi , se si considera pretto , cioè spoglio di tutte le limitazioni, sieno virtuali, sieno reali. In fatti la produzione del tutto, priva di limiti, non può essere che atto infinito il quale rivolgendosi in se stesso si genera come oggetto perfetto e però sussistente, e si esaurisce in amore perfetto e però sussistente.

La varietà dunque de' quattro concetti di *essere*, di *atto*, di *subietto*, d'*intelligenza volitiva*, e di *produzione* è fondata non in essi stessi, ossia nelle essenze ch'essi danno a conoscere, ma nelle limitazioni che loro si aggiungono , sieno queste virtuali , o reali. L'identificazione all'incontro di queste essenze in una sola

si ottiene collo sceverare da esse tutte le dette limitazioni, e di conseguenza le relazioni coi finiti, considerandole in sè, prette e pure. Allora l'essenza unica che si conosce in essi è ad un tempo e allo stesso modo essere, atto, subietto, intelligenza volitiva, e produzione.

1270. Ma altri a questo obietterà in tal modo: « L'essere s'aggiunge ai finiti, ma non diviene mai finito. L'atto all'incontro, il subietto, l'intellezione volitiva, e la produzione diventano finiti. Dunque tra il concetto dell'essere, e gli altri tre conviene assegnare qualche intrinseca differenza ».

A questa difficoltà si risponde, che i quattro concetti di cui parliamo nell' ente finito sono effettivamente concetti diversi. Essendo dunque diversi, non è più difficile a spiegare com'essi abbiano altre leggi, e si presentino alla mente colla differenza indicata. Ma da questo non procede, che sieno diversi anche in sè considerati come infiniti, e perciò come ente infinito. In fatti la fondamentale differenza tra l' ente infinito, e il finito consiste in questo: che nell' Infinito, essere e termine è un ente uno, identico, semplicissimo; laddove il finito non è che il termine reale che, da sè solo preso, non è più essere, onde ha bisogno d'aver aggiunto l'essere, per esistere. Supposta questa separazione dell'essere, rimane separato altresì l'atto infinito, il subietto infinito, l'intelligenza volitiva infinita, la produzione infinita. Che cosa dunque rimane nell' ente finito? Un atto, un subietto, un' intelligenza, una produzione finita. Queste quattro cose, quando sono finite, si distinguono dall'*essere*, ed appartengono al termine reale. Ma non ne viene perciò, che queste quattro cose, quando sono infinite, si distinguano dall'essere; chè anzi sono lo stesso essere, perchè il termine infinito è lo stesso essere. Il termine reale si separa dall'essere col divenir finito: allora anche le essenze contenute nei quattro concetti si separano da quella dell' essere. Di che si conchiude soltanto: tali quattro concetti appartener virtualmente al termine infinito, e non all'essere preso come suo inizio, ma la virtualità, che moltiplica le essenze nell' ente infinito, non porre in esso stesso alcuna vera distinzione, bensì una distinzione solo relativa al modo del concepire. In fatti coll'astrazione della mente anche nell'infinito si può distinguere tra il termine e il principio

dell' ente: e mediante quest' astrazione appunto Iddio pensò e creò il finito. Non è dunque, che le quattro essenze abbiano in sè qualche cosa di distinto da quella dell'essere; ma qualche cosa di distinto esse ricevono dalla separazione, o virtuale o astratta, del termine dal principio dell'essere, e del termine finito, divenendo il termine reale colla finitezza un altro, non più il termine reale di prima.

Articolo IV.

Dei concetti di attività, *di* principio, *di* causa, *di* potenza; *e se, e come a Dio convengano.*

1271. Ciò che il pensiero trova di difficile nel concetto di causa (ond'anco la causa fu negata da alcuni filosofi) si è un'antinomia che presenta alla speculazione dialettica. L'antinomia di cui parliamo si può esprimere così:

« L'ente esiste tutto in sè stesso, ed è per essenza uno: dunque anche tutta la sua attività, per la quale esiste, si dee conservare entro lui stesso. Il concetto di causa all'incontro suppone, che l'attività dell'ente si riversi fuori di lui: perchè l'*effetto* che la causa produce è un altro, che non ha unità, nè identità colla causa. Vi ha dunque antinomia tra il concetto di ente, e il concetto di causa. L'ente dunque non può essere causa di un altro ente. Se l'ente non può esser causa, la causa dunque non esiste, il suo concetto è falso, perchè non può esistere in sè il non ente ».

Per disciogliere questo argomento, conviene disciogliere l'antinomia e conciliare il concetto di ente con quello di causa. A tal fine conviene con somma accuratezza analizzare e descrivere i concetti affini, e quelli che si devono assumere nel ragionamento. Abbiamo già cominciato a far ciò nel capitolo precedente, dove abbiamo riconosciuto che il concetto di essere, scevro dalle limitazioni le quali non appartengono alla sua essenza, non è concetto che esprima una cosa morta e inattiva, ma concetto che anzi esprime atto, subietto, intelligenza pratica, produzione: e che tutte queste essenze sono la medesima essenza.

Ma appunto perchè tutto ciò è identico all'essere senza limiti,

non è ancora tolta con ciò solo l'antinomia, non essendo dimostrato, come l'ente possa produrre un altro ente o un' altra entità diversa da se stesso. Continuandoci dunque in questo lavoro, esaminiamo prima il concetto d'*attività*.

1272. Il concetto d'*attività* è diverso dal concetto di *atto*. Quella parola significa l'astratto di *attivo*: e attivo è un predicato che suppone un *subietto* a cui appartenga. Ma il subietto è un primo atto: dunque *atto* significa qualche cosa d'anteriore logicamente a ciò che significa *attività*. L'astratto poi di atto è attualità, e non attività.

L'atto oltracciò non ha nulla di contrario a sè, eccetto il non atto, ossia il nulla, come l'essere ha il non essere; laddove all'*attività* corrisponde, per suo concetto contrario, la *passività*, che suppone del pari un subietto, ossia un atto primo di cui si predichi.

Da questo si vede, che, se le essenze espresse nei concetti essere, atto, subietto, intelligenza compiuta, produzione convengono a Dio, solo che si considerino nella loro purezza e infinitezza propria; all'incontro l'essenza che ci presenta il concetto dell'*attività* non si può attribuire a Dio colla stessa esattezza, perchè contiene in sè essenzialmente il limite di esser qualche cosa di secondo, e non di primo. Nondimeno si applica a Dio anche quel vocabolo nel parlar comune, ma non senza improprietà; e questa improprietà noi dobbiamo qui dichiarare.

L'attività suppone davanti a sè un subietto, a cui si riferisca. Ora, ci sono dei *subietti dialettici* e dei *subietti reali*: i primi, supposti dalla mente, non hanno esistenza in sè, ma solo nella mente: i secondi sono veri subietti esistenti in sè. Per questa finzione dialettica de' subietti, l'*attività* s'attribuisce col pensiero anche a un subietto che non è essente in se stesso.

Il primo e più universale subietto dialettico è l'essere interminato preso come essenza. Perciò si predica di questa essenza dell'essere dialetticamente ogni attività. In questo si fonda quel *sistema di unità dialettica*, che abbiamo esposto nel libro precedente.

Questo subietto dialettico, dico l'essere essenziale, astrazione fatta da'suoi termini, essendo universalissimo, si può considerare

o come subietto dell'attività infinita in Dio, o come subietto dell'attività finita nel mondo.

Se si considera come subietto dell'attività finita, si trova una distinzione in sè che passa tra l'essere interminato subietto dialettico, e l'attività che di esso si predica. Poichè tutti gli enti finiti, come abbiamo veduto, non sono l'essere, ma sono puri termini reali che esistono per la loro unione coll'essere; hanno dunque l'essere come un altro, non sono l'essere stesso. Questa distinzione in sè tra l'essere interminato concepito dalla mente come subietto, e la realità constituente il reale finito è quella appunto, dall'osservazione della quale il nostro pensiero trasse la distinzione tra il concetto di atto, e quello d'attività; trovando nei finiti sussistenti un atto primo anteriore ad ogni loro attività, e anche al loro primo atto che li costituisce come enti terminati.

Non avendo quindi la mente umana altri concetti positivi, se non quelli ch'ella cava dalla considerazione degli enti finiti, che soli cadono sotto la naturale esperienza, e non potendo ragionare con altri concetti delle cose che superano l'esperienza, e i vocaboli stessi essendo istituiti per significare questi concetti, e non altri; accade, che quando ella vuole ragionare intorno alla divina natura, sia costretta di applicare ad essa dei concetti e dei vocaboli al tutto inadeguati, e delle distinzioni che non sono nella medesima: serbandosi poi a riconoscere, mediante una riflessione più elevata, il difetto di questo modo di concepire e di parlare: nè a tal difetto, pur conoscendolo, ella può rimediare col sostituire qualche cosa di meglio, ma evita l'errore col riconoscerlo irremediabile.

1273. Quando noi dunque distinguiamo anche in Dio l'*essere iniziale* come atto primo o subietto, e a questo attribuiamo un'*attività* con cui si spiega e si completa ne' tre termini, il subiettivo, l'obiettivo, e il santo; noi introduciamo una distinzione puramente dialettica, che non ha alcuna verità in Dio medesimo. Di più, il primo di questi tre termini non è in se stesso termine, ma è solo termine nel modo dialettico di concepirlo, in quanto la mente lo distingue dall'*essere iniziale* che si concepisce come esplicantesi in esso. È necessario quindi emendar colla riflessione superiore quest'altra inesattezza, e riconoscere, che

essendo l'essere iniziale un puro astratto non sussistente in sè, l'unico subietto è l'essere sussistente che produce di sè i due termini personali, l'obiettivo e il santo.

Rimossa così questa doppia inesattezza del modo dialettico di concepire, ne comparisce una terza. Perchè noi ancora attribuiamo l'*attività* di produrre i due termini all'Essere assoluto subietto sussistente e primo atto.

Ora, havvi ella in fatto questa distinzione tra il detto atto primo subietto, e la detta attività producente? Non havvi punto nel fatto. Poichè tutto ciò che possiamo intendere per *attività producente* è ciò che costituisce essenzialmente questo *atto subietto*, nè più, nè meno; di modo che questo si deve chiamare non altro che essere, subietto, atto producente e atto producente sempre ab eterno compiuto, e non già *attività* di un *subietto*, come se l'*attività* e il *subietto* fossero due cose. L'Essere assoluto dunque atto producente è solo una relazione sussistente al Figlio prodotto di sè, ossia generato e proceduto (e indi poi allo Spirito Santo), e come tale dicesi Padre. Perciò, quando si distingue l'*atto primo* subietto dall'*atto producente*, e l'atto producente si chiama *attività* di quel *subietto*, s'introduce una distinzione dialettica, che non regge nel fatto della cosa, perchè il Padre è lo stesso *essere assoluto*, *atto primo*, *subietto per sè essenzialmente producente*, o *produzione*, per così fatto modo, che tutte queste denominazioni non indicano più cose, ma una sola semplicissima, a cui tutte convengono. Pure, essendo quest'essere atto producente, atto intellettivo infinito, come abbiamo detto, è uopo che abbia un oggetto: e non può avere altro oggetto, che se stesso; onde ne' visceri dell'essere stesso ci si manifesta primieramente una dualità. L'atto intellettivo dunque, che impropriamente si vorrebbe chiamare *attività*, è anche oggetto, e come oggetto è termine di sè stesso, e, a quel modo che abbiamo detto, un'altra persona, nella quale lo stesso atto vitale, oggetto amabilissimo per sè, continua a produrre il secondo termine che è *atto oggetto per sè amato*: terza persona; restando unico l'atto dell'essenza e della produzione, salva la distinzione che rimane nel fatto per le relazioni sussistenti di generante e di generato, e di spirante e di spirato: relazioni che si trovano così nell'atto unico dell'es-

senza divina, e che distinguono le persone: onde entro all'unico essere apparisce un'essenziale trinità.

1274. Dal che si vede, che le persone divine del Figliuolo e dello Spirito Santo non si devono concepire come *effetti;* perchè l' effetto ha qualche cosa di essere diverso dall' essere della causa, quando le tre persone hanno tutto l' essere identico numericamente, e il solo modo, in cui tutto l' essere identico è, è diverso: e quell'essere è tutto atto primo identico in modo subiettivo, obiettivo e santo. Poichè l'atto stesso intellettivo (non ispeculativo solo, ma assoluto, e però pratico e volitivo) come *subietto*, cioè come avente la relazione di producente sè stesso come obietto, è la persona del Padre; e sè stesso prodotto, generato, *obietto*, è la persona del Figliuolo; e obietto vivente essenzialmente amato è la persona dello Spirito Santo. Di maniera che l' atto, l' essenza e la produzione (che è una cosa sola), tutto ciò, che è il Padre, è nel Figliuolo, e tutto questo amato dall' attività producente che è il Padre e che è nel Figliuolo, è nello Spirito Santo. Non potendosi dunque al Figliuolo e allo Spirito Santo rigorosamente applicare il nome di *effetti*, per la stessa ragione nè pure al Padre si può rigorosamente applicare il nome di *causa*, come nè pure al Figliuolo per riguardo allo Spirito Santo. Poichè nel concetto di causa si contiene questa proprietà, che « sia qualche cosa che esista, astrazione fatta dalla sua qualità di causa, o almeno che si possa concepire come una natura, senza bisogno di pensare al suo effetto ». All'incontro non esiste Iddio, astrazione fatta dalle persone, e Iddio prima persona non esiste se non nella sua qualità o, per dir meglio, relazione di Padre, ed è impossibile pensare alla natura di Dio Padre, senza pensare (almeno implicitamente) ai due suoi termini, il Figliuolo e lo Spirito Santo; e lo stesso è a dirsi del Figliuolo, che è nel Padre, per riguardo allo Spirito Santo.

Laonde, chi direm che in Dio sia causa del Figliuolo e dello Spirito Santo? Come nomineremo questa causa?

Diremo forse, che l'*essenza divina* sia questa causa? Ma l' essenza divina separata dalle persone non esiste, onde non le si può attribuire il predicato di causa.

Diremo che sia il Padre? Ma dicendo Padre ho già detto

anche Figliuolo, ho già posto il suo termine: non esiste il Padre avanti e indipendentemente da questo termine: mi manca dunque il subietto a cui io possa attribuire posteriormente l'appellazione di causa : non si trova dunque in Dio una natura che si possa concepire senza i due detti termini, e che perciò si possa chiamar causa di questi.

1275. Indi avvenne, che alla maniera di parlare dei Padri greci, che dicevano il Padre causa del Figliuolo (1), i Padri latini sapientemente sostituirono una maniera di dire più esatta, e ad un tempo più conforme al linguaggio delle divine Scritture, chiamando il Padre *principio*, e non *causa*, della Trinità.

Di così fatta emendazione della lingua teologica S. Tommaso adduce quella ragione stessa che noi ne abbiamo data da lui apprendendola, e in due parti la distingue, e le aggiunge l'autorità del sacro codice. Ecco le sue parole:

« Ma appresso i Latini non si usa dire il Padre, *causa* del « Figliuolo, o dello Spirito Santo; ma solo *principio*, o *autore*. E « questo per tre ragioni.

« La prima, perchè non potendosi intendere che il Padre fosse « causa del Figliuolo a modo di causa formale, o materiale, o « finale, ma solo a modo di *causa originante*, che è causa effi- « ciente, e trovandosi sempre che questa è per essenza diversa « da ciò di cui è causa, perciò non fu usato di dire che il « Padre sia *causa* del Figliuolo, acciocchè non s'intendesse che « il Figliuolo sia di un'altra essenza da quella del Padre. Usiamo « dunque piuttosto di quei vocaboli che significano *origine* con « qualche consustanzialità, come sono i vocaboli di fonte, di « capo, e altri simili.

« La seconda, perchè *causa* presso di noi corrisponde ad *effetto*: « onde non diciamo che il Padre sia causa, acciocchè taluno « non intenda che il Figliuolo sia stato fatto. Poichè anco presso « i filosofi Dio si chiama la prima causa, e tutto ciò che è *causato* « si comprende da essi sotto l'università delle creature : di che, « ove si dicesse il Figliuolo aver causa, potrebbesi intenderlo « compreso nell'università de' causati o delle creature.

(1) Athanas. in Act. Nicœn. Synod. — Greg. Nazianz., De Theol. III; Orat. 29 de dogmat. et costitut. episcop.; e orat. 3, quae est prima de Fid. — Jo. Damasc. De Fid. I, 8, 9, 11.

« La terza, perchè l'uom non dee troppo facilmente parlar delle
« cose divine in altro modo da quello che ne parla la S. Scrittura,
« e questa chiama il Padre *principio* del Figliuolo, come si vede
« nel primo capitolo di San Giovanni: « Nel principio era il
« Verbo », e mai non dice il Padre causa del Figliuolo, o causato
« il Figliuolo ».

Trova per lo contrario convenientissima la parola *principio* data al Padre. Poichè dice: « Nulla di ciò che appartiene all' origine
« si dice tanto propriamente, parlando di Dio, quanto la parola
« *principio*. Poichè, essendo incomprensibili le cose che sono in
« Dio e non potendosi da noi definire, usiamo, parlando di Dio,
« con più convenienza dei nomi comuni, che de' proprî, onde il
« nome di lui sommamente proprio dicesi essere: colui che è. —
« Ora, come *causa* è nome più comune di *elemento*, così *principio*
« è nome più comune di *causa*. Poichè anche il punto si dice
« principio della linea, ma non causa; e però in modo conve-
« nientissimo facciamo uso del nome *principio*, parlando di
« Dio » (1).

1276. Del rimanente, che la parola *principio* esprima un concetto di maggior estensione della parola *causa*, o viceversa, questo dipende dall'uso. I Greci scrittori usarono talora la parola causa, *αἰτία*, *αἴτιον*, in un significato più esteso di principio, *ἀρχή*, talora in un significato della stessa estensione; e però la loro dottrina è la medesima di quella dei Padri latini, cangiato solo il linguaggio. Se si prende dunque la causa per significare « tutto ciò che dà origine », si potrà dire che ci hanno delle cause che sono *principî*, e delle cause che sono cause in senso stretto. Volendo poi distinguere queste due specie colla nota accurata della loro differenza, si potranno dar le seguenti definizioni.

Principio è quella causa che non ha un subietto diverso da sè, ma che, in quant'è causa, è anche subietto. — In questa specie di cause quindi non si distinguono due cose, l'ente subietto, e la sua qualità di causa che gli viene aggiunta, ma l'ente subietto è la stessa causa per modo, che esso è *causa sussistente*, ossia gli è così essenziale l'esser causa, che questo stesso lo costituisce ente. Tale è Dio Padre, essendo prima persona appunto perchè è prin-

(1) Opus. contra errores Graecorum, C. I.

cipio del Figliuolo, senza che non sarebbe. Il concetto dunque di causa e il concetto di persona trovasi qui identificato, nè ammette altra distinzione fuorchè dialettica per un' astrazione ipotetica.

Causa in *senso stretto*, cioè in quanto si distingue da principio, è quella nella quale si concepisce l'ente, o il subietto, anche senza pensare ch'egli dia l'origine ad un' altra entità, e posteriormente gli si attribuisce questa potenza o quest'atto di origine di un'altra entità diversa da lui, non necessaria a costituire il concetto di lui.

La causa *principio* dunque è ella stessa *subietto*; la *causa* non principio è *qualità* di un subietto che si concepisce precedentemente.

Ma oltracciò la parola *principio* si adopera in altri significati, come a indicare gli estremi, o i limiti. Così il *punto* in cui termina una linea si dice *principio*, perchè può concepirsi che ivi incominci il movimento del punto che descrive nello spazio la linea. Ma propriamente ciò che comincia non è la causa, ma bensì il primo conato dell'effetto che viene dall' esistenza. Dicesi dunque principio, perchè gli si attribuisce colla mente una qualche causalità. (Cf. lib. I......).

1277. Finalmente, per non lasciar indietro nessuno de' concetti affini, richiamiamo alla mente il concetto di *potenza* che abbiamo definito: « una causa che rimane il subietto del proprio effetto ». Questo concetto è medio tra il concetto di causa in senso stretto, e il concetto di principio in senso stretto. Poichè ha questo di comune colla causa in senso stretto, che il subietto esiste anteriormente all'atto con cui produce. Ma ha poi anche qualche cosa di comune col concetto di principio in senso stretto, ed è, che ciò che produce non istà diviso dal producente, il quale rimane suo subietto. La parola *attività* poi ugualmente conviene tanto al subietto, che è *causa* in senso stretto, quanto al subietto che è *potenza*; non però al subietto *principio*, se non in modo improprio e dialettico, appunto perchè a questo non conviene in senso stretto nè la denominazione di causa, nè quella di potenza.

Articolo V.

Soluzione dell' antinomia che presenta il concetto di causa.

1278. Fino a qui non siamo ancora pervenuti a una soluzione dell'antinomia contenuta nel concetto di causa, ma abbiamo fatto de'passi verso di essa, spiando dentro alla natura dell'essere, per vedervi come egli sia fatto e se dal suo ordine interiore potessimo trsrre qualche aiuto alla cercata soluzione.

E veramente trovammo, che la natura dell'essere non è natura morta, ma vivente, e che racchiude essenzialmente un' infinita azione interna sussistente ed immutabile. Trovammo di più, che quest'azione intrinseca ed essenziale dell'essere assoluto e scevro da ogni limite di virtualità è un'azione intellettiva e produttiva: giacchè tale è la natura dell'intelligenza, ch'ella va nel suo oggetto, e se è infinita, deve produrre l'oggetto di se stessa. Abbiamo inoltre veduto, che quest'intelligenza infinita vivente, amativa, di necessità è volitiva, sì che intelletto e volontà costituiscono un atto solo, che ha come due gradi, uno dei quali ha un primo termine, l'altro un secondo.

Ora, la natura dell'atto volitivo corrisponde all'oggetto, che è il primo termine dell'atto intellettivo volitivo. Ma l'oggetto di una intelligenza infinita è tutto l'essere. Di più l'atto intellettivo volitivo infinito, che è atto primo e subietto di se stesso, è in potere di sè stesso, di maniera che è più vero il dire: « è, perchè vuole », che non sarebbe il dire: « vuole, perchè è ». In fatti, nell'ordine ontologico, cioè nell'ordine dell'ente in sè, la ragione dell'astratto è nel concreto, e non viceversa: e il concetto nostro *essere* è più astratto del concetto nostro *volizione*. Conviene dunque meglio l'asserire che la *volizione* sia lo stesso *essere* in Dio, anzichè l'asserire che l'*essere* sia la *volizione*. Se pertanto la volizione stessa sussistente è l' essere divino, convien vedere come ci convenga concepire questa volizione, acciocchè sia infinita, e d'ogni parte perfetta. Questa volizione non può avere altro per oggetto voluto, se non sè stessa che è l'essere infinito: e s'intende, che se non volesse questo, null'altro potrebbe volere, e perciò non sarebbe. Ora, dacchè l'essere non può non essere, necessariamente dee volere sè

stesso, poichè l'essere e il volere se stesso sono identici, costituiscono una sola essenza. L'essere dunque vuole se stesso in se stesso oggetto, e così è. Perchè l'Essere sia, non è necessario che voglia altro.

1279. Ma oltre quest'atto assoluto di volere con cui l'Essere vuole tutto se stesso, egli può volere anche l'essere in un modo finito. Questo si deduce dal concetto d'intelligenza, e dal concetto di volizione. In fatti il concetto d'intelligenza è tanto ampio, quanto può essere l'oggetto. E l'oggetto può essere riguardato dall'intelligenza tanto nella sua totalità, quanto ristretto entro certi limiti. Dunque nel concetto d'intelligenza si contiene la possibilità d'intender l'essere tanto senza limiti, quanto co' limiti: nell'uno e nell'altro modo l'essere è per sè oggetto dell'intelligenza. Il somigliante è da dire del concetto di volizione, estendendosi questo concetto a tutti gli oggetti possibili dell'intelligenza. Ma l'intendere e il volere oggetti limitati non è necessario acciocchè l'essere sia: rimane quindi che ci sia un atto intellettivo volitivo non necessario, ma libero, perchè non entra necessariamente nel concetto di quell'atto pel quale Iddio è, che è l'atto con cui afferma e vuole se stesso. Ma l'atto con cui l'essere afferma e vuole se stesso (e così è) non sarebbe infinito, se non racchiudesse il *potere* d'intendere, e di volere l'essere ne'suoi modi finiti. Nell'ordine dunque de' concetti *precede* il concetto di quell'atto intellettivo e volitivo pel quale l'Essere intende e vuole se stesso e così è; e in quell'atto si contiene bensì essenzialmente il *potere dell'atto* con cui intende e vuole l'essere colle limitazioni, ma non si contiene quest'*atto* stesso, e però il concetto di esso è *posteriore*: quello è necessario, perchè l'essere non può non essere, e quell'atto è l'essere; questo è libero, perchè i modi limitati dell'essere non si contengono attualmente nell'essere totale, ma solo virtualmente. Ma per qual maniera si contengono nell'essere virtualmente? Nell'essere assoluto come subietto infinito non si può contenere alcuna virtualità. Questa, come dicevamo, nasce dal concetto di intelligenza libera la quale, oltre lo sguardo con cui oggettivizza tutto l'essere, può limitare questo suo oggetto in quanto è puro oggetto (forma oggettiva), e non persona. L'intelligenza dunque ha uno sguardo illimitato e necessario che abbraccia tutto l'essere, e uno sguardo limitante l'oggetto, e questo libero. La limitazione dunque non cade nell'essere stesso sussistente, ma è

una produzione della stessa mente che, padrona del proprio atto, vuole, oltre il veder tutto l'essere, veder l'essere entro i limiti che liberamente ella vi pone. In fatti il *limite* non è l'*essere* ; limitar poi l'oggetto dell'intelligenza non indica difetto o impotenza, ma perfezione e potenza, poichè chi può il più, può anche il meno: poter il meno è difettoso in chi non può il più: ma in chi può e fa il più, e nello stesso tempo può anche fare il meno a sua volontà, senza cessar dal fare il più, è, come dicevamo, perfezione e compimento di potenza. Nella virtù dunque e nell'atto con cui l'Essere intende e penetra appieno se stesso, si contiene anche la virtù d'intendere, a suo volere, l' essere dentro a limiti volontari dall'Essere liberamente posti.

1280. Ma sia dato, che liberamente l'Essere faccia quest'atto d'intelligenza volitiva, col quale egli limita il proprio oggetto. Che cosa ne conseguirà?

Convien considerare:

1° Che l'*essere* è essenzialmente illimitabile, e che perciò qualunque limitazione che in lui cadesse (eccetto la virtuale che è relativa alla mente, e però non è nell' essere in sè essente) lo annulla, perchè gli toglie la sua essenza.

2° Che la mente può tuttavia considerare in separato l' *essere iniziale* (essere idea), e il *termine reale* dell'essere; ma questa separazione è ancora dialettica e puramente relativa alla mente, perchè il *termine reale dell' essere* essendo infinito, è egli stesso essere per essenza.

3° Che il termine reale, considerato dalla mente in separato dall'essere iniziale, può essere dalla stessa mente limitato: e in questo caso il termine reale cessa d'identificarsi coll'essere; ma, perduta l'identità sua, diventa un altro, diventa non—essere (idea specifica, ente finito possibile).

4° Che questo termine reale così limitato è dalla mente divina libera veduto nel termine infinito, e nello stesso tempo è *voluto*, con un atto di volizione che termina in esso. Mediante quest'atto intellettivo volitivo che ha per oggetto un *termine reale finito*, questo è ricongiunto coll'essere iniziale; perchè, se l'atto in quant'è intellettivo può considerare il termine a parte dall'essere, nella sua possibilità d'aver l' essere (idea), l'atto volitivo non può volere ciò che sia al tutto non—essere, e però deve

volere che il termine sia, e perchè sia , deve unirlo coll' essere iniziale che lo fa esistere: e quest'è propriamente l'atto creativo.

L'effetto di quest'atto si è di dare al termine reale finito un'esistenza propria, relativa a se stesso; per modo che, quantunque egli non sia a se stesso l'essere, ma un termine finito che non s'identifica coll'essere, tuttavia abbia e riceva continuamente dalla presenza d'un altro, cioè dell'essere, l'esistenza a sè relativa.

Essendo questo subietto , a cui l'esistenza si riferisce, non essere , egli è un ente diverso da quell' ente che è egli stesso essere. E come questo esiste a sè stesso per la coscienza che ha di esser l'essere, e quindi di non poter non essere, e però d'esistere assolutamente; così l'ente che è non essere esiste a se stesso (supponendo lui dotato di coscienza, e quindi relativamente a lui esistenti gli altri enti inconsapevoli) per la coscienza di non esser l'essere, e quindi di non esistere assolutamente, ma d'esistere solo relativamente all'essere da cui riceve di continuo l'esistenza, relativamente cioè a quell'ente che solo esiste per sè, e in virtù e nel modo di tale coscienza.

1281. Mediante questa teoria della creazione, che è quella stessa che abbiamo anche più sopra esposta, vedesi che facilmente si arriva a conciliare l'antinomia che si presenta nel concetto di causa.

Poichè quest'antinomia consisteva nella proprietà dell'ente di esser uno, e quindi nel ripugnare ch'egli diventasse due , come pare che si esiga acciocchè esso acquisti la qualità di causa. Ma nella teoria esposta l'ente non esce di sè, e tuttavia produce un altro ente. Il nodo consiste in questo, che la denominazione di ente viene cangiata. Perchè l'ente che non esce da sè nel caso nostro è l'ente assoluto, e una vera contraddizione ci sarebbe, quando si pretendesse che l' ente assoluto producesse un altro ente assoluto. Ma non c' è più contraddizione a pensare, che, essendo l'ente per sua essenza azione , quest' azione abbia un termine tale, che nell'ente che fa l'azione sia assoluto, come è assoluto l'ente, e sia l'ente stesso, come vedremo, e che a un tempo, potendo questo termine anche considerarsi entro a' suoi limiti ne'quali non è più l'ente assoluto, chiuso entro questi limiti esso abbia un'esistenza relativa a se stesso, com' è certo necessario che l'abbia, posto che sia un termine

diverso dall'essere (benchè nell'essere contenuto). Poichè esser qualche cosa di diverso dall'essere, qual è un termine finito, importa ch'egli sia a se stesso qualche cosa e non sia nulla; altramente nè sarebbe finito, nè si distinguerebbe dall'essere stesso.

Posto dunque, che quella intelligenza che per sua essenza è l'essere abbia virtù d'intendere e volere un termine finito (la qual attitudine è propria dell'intelligenza, e nel concetto dell'intelligenza in generale si contiene), questa finitezza è appunto quella che d'un tale termine fa un ente diverso dall'ente infinito, e (posto che sia anche voluto) un ente che ha un'esistenza propria, perchè racchiusa entro que' confini di cui Iddio non può essere il subietto. L'atto dunque che si chiude entro tali confini non può essere l'atto che non ha confini: è dunque un altro, e primo tra gli atti che hanno confini e che possono nascere nel suo seno: se è un altro atto e questo è primo nel suo ordine, dunque costituisce un altro subietto: se un altro subietto, dunque un altro ente.

Vedesi pertanto che la proposta antinomia rimane sciolta mediante la dottrina dell'identità e della diversità da noi data avanti. Questa teoria stabiliva, che « ogni qual volta l'essenza di un'entità soffre un cambiamento qualunque, non è più l'essenza di quella entità, ma un'altra ». Se restringiamo questo principio universale agli enti, abbiamo: « ogni qual volta l'essenza d'un ente soffre cangiamento, non è più quell'ente, ma un altro ». Applicando questo principio al caso nostro: « L'essenza di Dio è l'essere infinito: se dunque ci è dato qualche cosa di finito, questo, qualunque sia, non è più l'ente di prima, ma un altro ente. Ma l'intelligenza che pensa l'infinito può limitare l'oggetto del suo pensiero, riguardando l'oggetto finito nell'infinito stesso per mezzo di limiti, che ella stessa v'aggiunge liberamente, e di cui non può esser subietto l'infinito stesso, che con tali limiti cesserebbe d'esser tale. Quest'oggetto finito può rappresentare un subietto che abbia coscienza di sè, ma finito, e quindi un ente finito. Fin qui l'operazione della mente non è uscita di se stessa, ma ha pensato la possibilità d'un ente finito diverso da sè stessa e dal suo oggetto infinito, che può avere subiettiva esistenza. Ma questa intelligenza è anche volitiva ed operativa. Ella può dunque volere ed operare quest'ente o subietto finito ch'ella contempla liberamente in un oggetto finito delineato da lei nell'infinito. Ora, se lo

vuole, è: perchè volere è atto di essere. Fa dunque Iddio creante, che è l'essere, una volizione che è atto di essere, e che ha per termine l'ente finito. Quest'atto di essere, fatto da Dio (nel quale è essenzialmente volizione) è il nesso, la comunicazione, il ponte, il tratto d'unione tra Dio creante e la creatura. L'ente finito allora essendo, è in Dio per l'atto dell'essere che è la volizione divina, e come oggetto della mente divina, e come termine finito di essa volizione che lo vuole nell'infinito oggetto in cui lo vede; ma è anche in se stesso dentro la sua limitazione, e in quanto è tale egli ha l'esistenza relativa per la quale non è l'infinito ente, ma un altro, non ha esistenza assoluta, ma relativa ai confini della sua propria consapevolezza o del suo proprio sentimento o dei termini di questo sentimento.

1282. L'antinomia dunque della causa, che è quella che non hanno mai saputo sciogliere i panteisti di tutti i tempi (i cui sistemi appartengono al periodo del *pensar dialettico*, non a quello del pensare assoluto), si discioglie, parlando della prima causa in questa maniera.

« L'Ente creante non è solamente uno, ma trino: perchè è intellettivo, volitivo. Quest'ente Uno Trino per la sua essenza intellettiva volitiva, può senza uscire di sè pensare e volere tanto se stesso, quanto enti finiti. Pensandoli e volendoli senza uscire di sè, questi enti finiti sono prima di tutto termini interni del detto atto intellettivo volitivo, e come termini interni non si distinguono da lui stesso. Se tutto questo non involge contraddizione, non può involgerla nè pure quello che è un conseguente e un risultato necessario di tutto questo, cioè, che l'ente finito abbia quel primo atto che si contiene dentro a'suoi limiti, e che non è primo assolutamente, ma in relazione a'limiti. Ora, questo primo atto è il subietto e l'ente finito. Ma questo primo atto, preso da sè, non è l'atto di Dio, che è essenzialmente infinito: dunque si ha un ente diverso: la causa creante dunque non esce di sè creando: ma, per una sequela necessaria di ciò ch'ella può fare entro se stessa, procede un'esistenza relativa, che in quanto è relativa dicesi ed è veramente diversa essenzialmente da Dio: il che viene a dire fuori di Dio ».

Articolo VI.

Come le processioni delle divine persone sieno la causa della creazione degli enti finiti (1).

1283. Noi abbiamo descritto Iddio come un solo e semplice atto, il quale è l'essere senza limiti; e quest'atto abbiamo detto essere intellettivo volitivo avente due gradi o termini; e questo atto unico, in quanto si riferisce a' due suoi termini, chiamarsi Principio o Padre; e il primo termine, in quanto si riferisce al suo principio, chiamarsi Figliuolo; e il secondo termine, in quanto si riferisce ai due primi da cui procede, chiamarsi Spirito Santo.

Abbiamo detto, che l'ente finito è parimente termine di quest' atto intellettivo volitivo che nel primo suo termine (il quale è sè stesso come oggetto perfetto) vede l'ente finito, perchè liberamente restringe l'ente veduto dentro certi confini, e formato così questo ente finito oggetto, lo vuole ed afferma, onde avviene che sia posto in essere l'ente finito anche nella sua esistenza relativa e finita.

Questa descrizione presenta l'atto creativo come posteriore e diverso dall'atto della processione delle persone, il che farebbe credere che fosse un altro atto, e quindi che Iddio creatore avesse due atti: il primo della processione e costituzione di sè medesimo nella sua natura propria, uno e trino; il secondo della creazione. Ma questo ripugna alla perfezione della natura divina, la quale esige che in Dio non ci sia primo e secondo atto, e che ci sia un atto solo e semplicissimo, il quale, se non bastasse a tutto, non sarebbe sufficiente a se stesso, e quindi non sarebbe perfettissimo ed infinito.

1284. È dunque da considerarsi, che c'è indubitatamente una priorità *logica* nel concetto dell'atto pel quale Iddio è, e una posteriorità logica nel concetto dell'atto per cui Iddio crea. Questa priorità e posteriorità de'due concetti nasce alla mente da questo, che non si può pensare l'atto creativo che fa Iddio, senza pensare che

(1) Cf. S. Th. S. I, XXXIII, III, ad 1m; XLV, VI, e VII ad 3m.

Dio sia; onde nel concetto dell'atto creativo s'acchiude il concetto dell'esistenza, che è quello stesso della processione delle persone. All'incontro, nel concetto dell'atto pel quale Iddio è, non si racchiude quello dell'atto creativo, non essendo questo necessario alla sua costituzione nella propria natura. Oltre di ciò, se la Mente eterna vede l'essere finito in se stessa oggetto, quest'oggetto, che è personalmente il Verbo, si dee concepire prima dello sguardo con cui ella vede il finito. E il finito, non potendo essere perfetto nella sua natura senza che abbia un atto d'amore, suppone che l'oggetto divino personalmente Verbo sia amato infinitamente dalla Mente infinita, acciocchè possa essere amato da lei il finito che in esso disegna.

Ma la priorità logica non è altro che un ordine che hanno tra loro gli oggetti della mente, in quanto sono contenuti nella mente, per così fatto modo che l'uno è inchiuso nell'altro, e quello che è inchiuso e contenuto dicesi posteriore a quello che inchiude e contiene, per la ragione che il contenuto non si può pensare senza il contenente, quando il contenente può esser pensato senza contenuto. E però il Verbo divino, come oggetto della mente, ha una priorità logica al mondo che in lui è contenuto nel detto modo. Ma la mente può nondimeno pensare con un atto solo molti oggetti che tra loro hanno la detta priorità logica, può collo stesso atto pensare il contenente ed il contenuto, e però la priorità e posteriorità logica degli oggetti pensati, che pone tra essi un ordine, non trae seco di necessità nè una moltiplicità d'atti della mente, nè una priorità e posteriorità di questi atti. Così accade, che lo stesso atto col quale la Mente volitiva sempiterna dice se stessa e genera il Verbo sia lo stesso identico atto con cui dice il mondo nel suo Verbo, e con cui lo crea; e che, come con questo identico atto in quant'è essenzialmente effettivo ama se stessa nel suo Verbo con che spira l'eterno e infinito Amore, così ami coll'atto stesso e voglia il mondo ordinandolo all'amore e alla beatitudine.

Un unico atto dunque è quello che termina nel Verbo, e nello Spirito Santo, e nel mondo. Ma poichè i primi due termini sono infiniti e sono lo stesso atto e subietto essente in altro modo, perciò sono Dio e persone divine: il mondo poi, essendo finito, non può essere Dio, nè persona divina. Perciò

l'atto divino in quanto si considera come produttivo del mondo non può ricevere il concetto di processione personale. Se or si ponga mente, che l'atto divino è identico in tutte e tre le persone, le quali si distinguono solo pel modo diverso in cui è quell'atto, che è quanto dire per le relazioni d'origine, sarà facile conchiudere, che l'atto divino il quale ha per termine il mondo è atto comune a tutte e tre le persone e all'unica essenza che è uguale e identica in esse, non essendovi nè le processioni nè le relazioni conseguenti alle processioni, che in Dio permangono, e costituiscono, come dicevamo, le persone.

Intendesi da tutto questo, come la divina essenza, senza perdere l'unicità dell'atto ch'essa è, acquista il nome di *causa* in relazione col mondo ch'ella crea. Poichè abbiamo definito la causa in senso stretto: « un'entità, che ne produce un'altra diversa da sè, e che si può concepire come subietto, senza che nel suo concetto deva intervenire l'atto producente o l'entità prodotta, di maniera che il subietto si concepisce per priorità, e posteriormente la qualità d'esser producente.

1283. Noi vedemmo, che nel concetto di Dio non entra necessariamente l'atto creativo, nè il creato; laddove nel concetto di Dio Padre entra necessariamente l'atto generativo che è ciò che lo costituisce, ed entra il Figlio, ossia il Generato: onde Dio Padre dicesi Principio del Figlio, ma non causa del Figlio in senso stretto. All'incontro, Iddio uno e trino dicesi veramente e in senso stretto causa del mondo. Dal che apparisce quanto sia erronea la formula giobertiana, come primo noto: « L'ente crea le esistenze », colla quale si viene a dire, che non si possa avere il concetto dell'Ente, cioè di Dio, senza quello di Creatore. Il vero all'opposto si è, che questo concetto di creatore è posteriore a quello di Dio, e lo stesso concetto di Dio è posteriore nell'ordine de' concetti umani a quello di essere indeterminato, poichè per questo conosciamo l'Essere assoluto, e non viceversa. E che il concetto del mondo sia posteriore a quello del Verbo, non avvien solamente rispetto alla mente nostra, ma esso tiene quest'ordine nella stessa intelligenza divina, quantunque l'atto di questa intelligenza sia unico, e semplicissimo, ed eterno, avente per Oggetto il Verbo, e nel Verbo il mondo.

Si domanderà dopo di ciò, se il concetto di *attività* possa essere applicato a Dio, come Causa del mondo, di modo che si possa chiamare *attivo* il creatore. Rispondiamo, che ciò si può fare mediante un'astrazione. Poichè concependosi prima il subietto di Dio, e a questo attribuendosi l'atto della creazione, sebbene quest'atto sia un medesimo atto con quello che costituisce la stessa divina natura, si può tuttavia per astrazione dividere l'uno e l'altro, dicendo che « Iddio è attivo rispetto al mondo ch'egli crea », dandogli l'attività come un'aggiunta a quell'atto che lo costituisce. Ma questa maniera di concepire è solamente relativa a noi, appunto perchè dipende da una mera astrazione che spezza l'atto divino in due concetti, e stabilisce una priorità e una posteriorità tra essi; quando, a veramente e propriamente parlare, l'atto in sè è uno solo e semplicissimo, e solamente sono due i rispetti ne' quali quel medesimo atto si considera dalla mente. Ci ha dunque differenza tra quello che si dice dell'atto intellettivo divino, e quello che si dice degli oggetti di quest'atto. Gli oggetti sono due organati tra loro, cioè l'uno nell'altro contenuto, e però hanno una priorità e posteriorità anche nella mente divina. L'atto che termina in questi due oggetti è uno solo, e soltanto la mente lo divide in due per astrazione, secondo il rispetto ch'esso ha all'uno e all'altro oggetto. Onde la priorità e la posteriorità sta ne' rispetti dello stesso atto, e non in atti diversi. Quando dunque, invece di concepire Iddio come un puro atto, si concepisce come un atto subietto a cui s'attribuisce l'*attività* creante il mondo, allora s'adopera un parlare improprio, ma adattato al nostro modo di concepire per astrazione.

Pertanto abbiamo trovato, che c'è un ente primo nel quale l'*essere* e il *fare* s'immedesimano, e questi è Dio. Se dunque l'*essere* e il *fare* costituiscono due atti diversi, questa divisione reale comparisce soltanto negli enti finiti, a cagione che i due concetti di *essere* e di *fare* ricevono limitazioni e non sono conservati nella loro prima purità: essendo la *limitazione* il principio generale d'ogni *divisione* di quelle essenze che per sè sono una essenza sola.

CAPITOLO II.

Del principio, secondo il quale si può giudicare che cosa conferisca la prima Causa alle cause seconde.

Articolo I.

Si riassume e conferma che all'unicità dell'atto dell'essenza divina possono senza ripugnanza corrispondere più termini, l'uno de' quali sia il mondo, diverso da Dio.

1286. Fin qui noi abbiamo parlato di quella moltiplicità reale che si trova nell'Essere assoluto, e che si riduce alla trinità delle divine persone: abbiamo ancora mostrato che il mondo procede da Dio, come da sua causa. Si è veduto come l'atto di questa causa, cioè l'atto della creazione, si fa da Dio, senza che ne consegua una dualità di atti, perchè l'atto pel quale Iddio è, e l'atto pel quale crea il mondo, si distinguono bensì di concetto, ma non nell'atto quale è in sè stesso nella sua propria sussistenza. La quale distinzione di concetto non è di quelle che nascono dal considerare un'essenza medesima con due rispetti esterni, ma di quelle che nascono da due essenze contenute in due concetti diversi, essenze però che in Dio s'unificano e sono una sola. Poichè riponemmo tale distinzione nel *concetto dell'essere assoluto*, e nel *concetto dell'essere assoluto creante*, che presentano alla mente due atti d'essenza diversa, e fino a un certo segno indipendenti, potendosi pensare il primo concetto che dà la natura divina pienamente costituita, senza pensare il secondo che dà questa natura creante. Onde dicemmo, che l'atto della creazione non entra a costituire la natura divina ultimata in sè stessa, benchè egli possa essere conseguente a questa natura pienamente costituita in sè stessa: e però chiamammo *libero* quest'atto, perchè non necessario alla detta costituzione della natura divina, mentre l'atto di questa costituzione, che è la processione del Figliuolo e dello Spirito Santo, lo dicemmo necessario, perchè costituisce Iddio, che è l'ente necessario perchè è l'essere. Ma questa doppia essenza di atto, che in due concetti distinti alla mente si rappresenta, non induce alcuna necessità che l'atto sia duplice nella sua sussistenza, niente essendovi di

ripugnante che i due atti, concepiti distinti, esistano come un solo atto che in sè realizzi l'una e l'altra essenza. E in fatti, essendo Iddio atto intellettivo, niente ripugna, come vedemmo, che quest'atto abbia ab eterno inteso sè stesso e in sè stesso il mondo; ed essendo Iddio pure atto volitivo, niente ripugna che abbia affermato e voluto sè stesso e in sè stesso il mondo: dacchè questa è la natura dell'atto intellettivo e volitivo, di potere intendere e volere più oggetti l'uno dentro l'altro, senza divenir due atti, ma restando un atto solo. Che poi rispetto a se stesso quest'atto sia *volizione necessaria*, e rispetto al mondo sia *volizione libera*, ciò non moltiplica l'atto, ma solo il concetto; perchè la differenza della natura necessaria e della natura libera in Dio nasce dal rispetto che il medesimo atto ha co' due oggetti legati in uno, l'uno de' quali ha la proprietà di costituire Iddio (d'esser Dio), e però si dice oggetto necessario, l'altro ha la proprietà di non costituire Iddio essere necessario, e però si dice contingente. Onde l'atto stesso divino riceve l'appellazione di *necessario* e di *libero* da' suoi oggetti, secondo che la mente lo considera in quanto si riferisce al primo come principio, o in quanto si riferisce al secondo come causa. E nulladimeno, l'atto di Dio essendo eterno ed immutabile non solo come Principio del Verbo, e Verbo e Spirito Santo, ma anche come causa del mondo, perciò dicesi quest'atto causa bensì libera, ma non contingente, come acutamente osserva l'Aquinate (1). In fatti

(1) *Voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult immobiliter adhaereat — et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens, quia contingentia mutabilitatem important.* In I. Sent. D. XLV, III, ad 3m. E appresso fa consistere la libertà divina nell'avere il proprio atto in sua potestà, non nell'essere quest'atto mutabile, esprimendosi così: *Voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle*; *sed potius per modum libertatis, quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus.* Ib. In D. XLVII, I, ad 1m. Ora, l'esser sempre l'atto con cui Iddio crea il mondo in potestà di Dio, questo dipende dalla ragione che noi n'abbiam dato, cioè che il mondo non è necessario a costituire, come un elemento, la divina natura, onde avviene che a Dio non sia necessario l'atto creativo, perchè a lui altro non è necessario fuorchè sè stesso, la propria natura; rimane dunque in sua potestà.

il mondo e le cause mondiali, anche dopo che sono create, si rimutano, ma l'atto creativo che abbraccia il mondo con tutte le sue mutazioni, posciachè è fatto ab eterno, non si muta più; benchè, non concependosi come necessario a costituire la divina natura in se stessa, non si trova una contraddizione logica a pensare l'esistenza della divina natura senza di lui, e quindi hassi la *possibilità logica* ch'egli non sia fatto ab eterno. Del resto, se l'atto creativo, non necessario a costituire la divina natura essente in tre persone, a questa natura costituita sia conseguente, ella è questione che tratteremo altrove. Che poi, avendo il concetto dell'atto creativo una posteriorità logica al concetto della divina natura, tuttavia sia coeterno con questa, non v' ha ripugnanza a pensare, quando si consideri che la stessa divina natura è un puro atto intellettivo e volitivo, di cui è proprio l'avere anche più oggetti legati in uno (e qui unico è l'oggetto contenente, cioè il Verbo). E che in ciò non vi abbia ripugnanza, fu riconosciuto dalle menti più prespicaci (1).

Articolo II.

Che nel mondo ci sono de' princip̄i e delle cause che si dicono seconde in rispetto alla Causa prima.

1287. Dopo aver noi trovate due moltiplicità reali, cioè la trinità delle persone divine in Dio, e la dualità dell' Ente assoluto, che è Dio, e dell'ente relativo, che è il mondo, e aver conciliata questa moltiplicità reale coll'unità dell'Essere, dimostrando che questo per la sua stessa essenza è azione, e azione intellettiva

(1) S. Tommaso distingue le mutazioni istantanee, e le mutazioni successive; e riconosce, che in quelli enti che operano senza successione di tempo più mutazioni possono concorrere nel medesimo istante. Onde reputa, che gli angeli buoni abbiano meritato nel primo momento della loro creazione, dicendo che *nihil prohibet, simul et in eodem instanti esse terminum creationis et terminum liberi arbitrii*. Osserva di più, che l'*operazione* e l'*essere* della cosa possono esser simultanei quando quella e questa vengono dallo stesso principio, *illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse* (S. I, LXIII, V.). Onde l'essere che è da sè, e che ha il principio in sè stesso, può, collo stesso atto con cui è, anche creare liberamente il mondo.

e volitiva, la quale può avere oggetti diversi senza cessare di essere uno, e che il mondo nella sua esistenza finita è un conseguente dell'essenza dell'essere, sicchè in questa essenza ha la sua causa e ragione, per guisa che allo stesso Essere assoluto è essenziale non il crearlo, ma il poterlo creare, come l'ha creato; dopo questo, dico, dobbiam procedere a svolgere il resto della moltiplicità reale che ci apparisce. E questa moltiplicità mondiale risulta parte dal Creatore stesso che ha composto il mondo di più enti e li conserva, parte dal mondo che ha in sè una catena di cause e di effetti. Conviene dunque, che esaminiamo attentamente il mondo stesso prodotto, e che per la considerazione di questo effetto vediamo ciò ch'esso riceve dalla prima causa, e ciò che opera egli medesimo come contenente delle cause che rispetto a quella prima si dicono cause seconde: dobbiamo, in una parola, spiegare l'incatenamento o la continuazione delle cause seconde colla prima.

A che fare, è necessario che prima distinguiamo nel mondo stesso quelle che sono *cause* in senso stretto da quelle che sono *principî*. Richiamiamo adunque l'uso o piuttosto gli usi di queste due parole, acciocchè non s'intromettano equivoci nella dizione.

Dicemmo che talora furono usate le parole *causa* e *principio* in un senso universale per indicare « ciò che dà origine », e in questo senso furono adoperate l'una per l'altra come sinonimi. Così nello stesso parlare degli Scolastici tolto da Aristotele si annoverarono tra le cause la *materia* e la *forma*, che in senso stretto sono *principî*, come talora li chiama anche Aristotele, e più propriamente *principî elementari* o *elementi*, ossia « nature dalle quali intrinsecamente l'ente consta ». Non sono dunque cause in senso stretto: chè, come abbiamo detto, affinchè una natura si possa in questo senso chiamare causa, si esige che questa natura esista prima come ente e subietto, di cui poscia si possa predicare la potenza causativa, o l'atto causale. Quando all'incontro a tutte le cause in senso stretto s'attribuisce il nome di principio, allora si prende la parola principio come il genere, e la causa come la specie. Senza ripudiare del tutto il significato più esteso di queste parole, noi riterremo anche i loro significati più ristretti, ogni qualvolta parleremo delle cause in opposizione a'principî, o de' principî in

opposizione alle cause. Secondo i quali significati più ristretti, principio si dice: « quel primo atto d'un ente o d'una entità, da cui procede tutto ciò che è nell'ente o nella entità »; causa poi si dice: « un ente od una entità da cui procede un altro ente o un'altra entità che non forma parte dell'ente o dell'entità da cui procede ».

Nel senso poi più lato, queste due parole significano ugualmente o due specie di cause, o due specie di principî.

Ora, egli è manifesto che nel mondo ci sono dei *principî* e delle *cause*. Che ci siano de' principî, noi l'abbiamo dimostrato coll'analisi nella Psicologia, dove abbiamo a lungo parlato degli enti-principio (835-839, 842-846). Che ci sieno delle cause, lo provano le azioni vicendevoli che esercitano gli uni sugli altri gli enti mondiali, reciprocamente modificandosi. Noi abbracceremo gli uni e le altre sotto la denominazione generica di *cause seconde*.

Articolo III.

Del principio, secondo il quale si può definire, che cosa la causa prima conferisca al mondo, e che cosa operino le cause seconde.

1288. Noi non possiamo conoscere le cause e la loro concorrenza a produrre l'effetto, se non esplorando e analizzando l'effetto stesso. Or dall'esame dell'intima costituzione dell'ente finito, noi abbiamo trovato, ch'egli consta di due elementi di diversa natura: cioè 1° dell'essere (iniziale ed obbiettivo); 2° del reale finito, termine improprio dell'essere iniziale.

La differenza profonda tra questi due elementi si è: che l'*essere* è antecedente di concetto al reale finito, e non costituisce il *subietto* dell'ente finito, mentre l'ente finito subietto è solamente il reale finito.

Ma l'unione di questi due elementi è così intima, che il *reale finito* ha di continuo l'esistenza dall'unione coll'altro elemento che non è lui, cioè dall'unione coll'*essere*; di maniera che, per un sintesismo, senza l'essere egli non è nulla, ma coll'essere egli è qualche cosa diversa dall'essere: diversità, che è quella che passa tra l'assolutezza e la relatività.

L'essere è sempre in un *modo* assoluto, ancorchè egli si mostri

non assoluto e compiuto, ma indeterminato, comune, virtuale: il reale finito è in un modo relativo.

Ciò che vi ha di assoluto nell'ente finito, cioè l'*essere*, non può venire che dalla causa prima, da Dio: e poichè l'ente finito ha l'esistenza continuamente dall'*essere*, perciò egli stesso tutto intero è un effetto della causa prima, cioè di Dio. Ma il *reale finito*, posto che esista relativamente, ha per questa sua esistenza un atto primo, e in quest'atto primo ha la qualità di *causa*, e così s'hanno le *cause seconde*.

La causa prima dunque è quella che dà l'essere e con esso l'esistenza al reale relativo. Nell'ordine poi dell'esistenza relativa, il reale esistente produce degli effetti, rispetto ai quali è *causa seconda* (principio, potenza, causa). L'operare dunque della prima causa è sempre per modo di creazione, e il resto fanno le cause seconde nell'ordine dell'esistenza relativa; il che volea dire S. Tommaso dicendo: *Deus dat esse, aliæ vero causæ determinant illud* (1) (*Teod.* . . . .).

L'applicazione del qual principio, a poter esser fatta, richiede un discorso non breve: accingiamoci ad essa, riprendendo la cosa dal suo capo.

CAPITOLO III.

Si prepara la via all'applicazione del principio, spiegando l'eterna tipificazione.

Articolo I.

Conviene cominciare dal considerar la Causa prima come quella che crea i principî personali che sono nel mondo.

1289. Convien prima ricordare, che tutto ciò che nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui anelli s'attengono sempre a un primo anello che è la persona (*Antropol.* 906. *Ontolog.*.....). Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali, e queste si attengono così strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali,

(1) S. Thom. in 2. Dist. 1, q. 1, IV.

che si può dire a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone. Esistendo dunque le cose impersonali d'una esistenza relativa alla persona, conviene prima di tutto considerare l'atto creativo della prima Causa relativamente alla persona, per trapassar poi, quando sia spiegato l'esistenza delle persone finite, a spiegar l'esistenza delle altre cose impersonali che alle persone si riferiscono.

Ma la creazione importa due cose, i tipi eterni e ideali, e le reali esistenze. Noi dobbiamo dunque spiegar prima l'origine de' tipi ideali delle cose: la qual origine è chiamata da noi tipificazione, ed è ab eterno nella mente divina.

Riprendiamo pertanto a dire in che modo la prima Causa, non perdendo la sua unità, ed essendo ella l'essere, senza che si perda l'unità dell'essere, possa produrre e avere in sè ab eterno i tipi delle cose.

Articolo II.

La natura dell'essere, perchè è quella d'un atto intellettivo infinito, importa una trinità di persone.

1290. L'essere assoluto uno e semplicissimo, noi abbiamo detto, è atto, e quest'atto essenziale è intellettivo e volitivo: avanti ad esso nulla affatto c'è, nulla ci può essere: è assolutamente primo.

Quest'atto intellettivo volitivo, che è l'essere, è un atto che intende e afferma e vuole se stesso. Essendo tale la natura di quest'atto essere, che intende e afferma se stesso, apparisce necessariamente in lui una duplicità di forme: perchè è ad un tempo tutto intelligente, e tutto inteso. L'atto è unico e il medesimo, ma tale è necessariamente la sua natura, d'esser tutto intelligente e tutto inteso: ed è chiaro che l'una di queste due forme non può stare senza l'altra, perchè non si può concepire attuale intelligenza senza attuale inteso, nè attuale inteso senz'attuale intelligenza. Ed essendo atto primo davanti al quale non c'è nulla, non esiste cosa ch'egli possa intendere fuorchè sè stesso; ed essendo atto infinito, di necessità conviene che tutto sia intelligente, e che tutto sia inteso: poichè se

intendesse solo una parte, e l'altra no, o se fosse intesa sola una parte, e l'altra no, è chiaro che l'atto intellettivo non sarebbe più infinito, ma avrebbe un limite, oltre al quale potrebbe spingersi il pensiero a concepire un'intelligenza maggiore.

Ma se l'atto intellettivo dev'essere infinito veramente, egli deve pensare l'essere inteso per modo, che anche questo sia infinito e realissimo; e poichè l'atto intellettivo intende se stesso persona, perciò l'inteso pure dee essere persona: il quale eccesso di virtù intellettiva diecsi *generazione*, onde il Verbo, ossia una seconda persona nello stesso atto, e termine dello stesso atto.

Quest'atto poi essendo un atto di vita, di volontà, di amore, consegue, che dopo avere inteso così eccessivamente se stesso, egli tutto ami tutto se stesso inteso, con altrettanto eccesso. E questo importa che l'amante metta tutto se stesso nell'amato (altramente l'atto non sarebbe infinito), pel quale eccesso l'amato diventa anch'egli, come tale, realissimo e per sè essente come persona. Ma quest'oggetto dell'amore essendo lo stesso essere infinito, amante infinitamente inteso, procede, che anche questa terza persona non esca dall'atto medesimo, il quale è atto identico in tre persone, Dio uno e trino, benedetto ne' secoli.

Articolo III.

La natura dell'essere, perchè è quella d'un atto intellettivo infinito, importa che abbia anche oggetti finiti.

1291. Continuisi a considerare, che cosa si contenga nel concetto dell'essere unico, posto che la sua natura sia quella di esser atto intellettivo volitivo infinito.

Tutto l'essere è intelligente: tutto l'essere è inteso. L'essere intelligente è persona: l'essere inteso col detto eccesso è persona.

Esser *persona* importa avere un'azione propria, una propria energia, principio del continuo sempiterno atto. Perciò l'intellezione deve non solo conoscere se stessa, essere assoluto oggetto, nella sua infinità, ma parzialmente altresì, entro i limiti che ad essa piace di stabilire, i quali limiti solo virtualmente sono nell'essere assoluto intelligibile.

Questo risulta dal concetto dell'intelligenza e dell'intelligibile:

concetto che noi possiamo avere, a cagione che noi stessi siamo intelligenza e abbiamo un intelligibile. Noi vediamo come la nostra intelligenza che ha un dato intelligibile può pensar questo intelligibile tanto nella sua integrità, quanto nelle sue parti, cioè entro que' limiti di cui esso è virtualmente capace, e che noi a nostro arbitrio possiamo ad esso assegnare coll'analisi e coll'astrazione, restringendo l'oggetto del nostro pensiero entro quella sfera che a noi piace di determinare. Se questo è possibile a noi, molto più dee essere possibile all'infinita intelligenza; giacchè appartiene alla perfezione dell'intelligenza il poter conoscere un intelligibile tanto nel suo tutto, quanto nelle sue parti, dall'intelligenza stessa entro di lui prefinite. Senza di questo, o l'intelligibile non sarebbe intelligibile in ogni modo, e però non tutto e pienamente intelligibile, o l'intelligenza non intenderebbe tutto l'intelligibile e in ogni modo in cui può essere inteso. Ma conviene, come dicemmo, che l'essere assoluto sia pienamente e in ogni modo intelligibile, acciocchè l'intelligenza che lo ha per oggetto possa essere infinita. Dunque l'intelligenza divina dee intendere se stessa essere assoluto non solo nella sua totalità, ma anco rinserrato entro i confini ch'ella stessa pone a lui come suo oggetto.

Non si può quindi ammettere che l'essere assoluto sia infinita intelligenza e intenda pienamente se stesso, senz'ammettere ch'ella intenda l'essere illimitato, e l'essere chiuso entro certi limiti: e lo stesso si dica dell'amarlo e del volerlo. Tutto ciò entra nello stesso concetto dell'essere uno, la cui essenza è un'infinita intelligenza volitiva. O si deve negar questa, o ammettere che una tale intellezione con un atto solo abbracci tanto l'illimitato, quanto il limitato.

Articolo IV.

È proprio dell'intelligenza moltiplicare i suoi oggetti senza moltiplicare se stessa.

1292. Dobbiamo qui sciogliere questa obbiezione, che naturalmente si presenta al pensiero:

« Se la mente pone limiti al suo oggetto totale, o questi sono

limiti dell'oggetto stesso, e allora l'oggetto totale non c'è più, perchè diventa un oggetto parziale; o non sono limiti dell'oggetto totale, e allora non è vero che la mente limiti quest'oggetto. L'oggetto dunque della mente o sarà illimitato, o limitato; e così non rimarranno due oggetti, poichè lo stesso identico oggetto non può nello stesso tempo sottostare e non sottostare a limitazione, il che è contraddittorio.

Si risponde che l'oggetto può esser moltiplicato dalla mente; ed ecco in che modo, e perchè.

L'oggetto ha una relazione essenziale colla mente, di maniera che oggetto non vuol dir altro che termine dell'intellezione: egli esiste dunque per la mente e alla mente. Il solo oggetto infinito ha anche un'esistenza in sè e personale. L'oggetto della mente divina dunque si deve considerare sotto due relazioni diverse. O in quanto è in sè personalmente: e questa sua esistenza in sè non può esser nè modificata, nè limitata, nè moltiplicata. O in quanto è puramente oggetto della mente, appartenente alla mente stessa, non esistente in sè, ma nella mente; così considerato l'oggetto, è l'oggetto in quant'è cognito, in quanto costituisce la cognizione attuale della mente stessa: e così preso in senso diviso il cognito è un elemento essenziale all'atto intellettivo, senza il quale quest'atto non sarebbe in se stesso completo, e però non potrebbe costituire un subietto e una persona completa. Che poi il *cognito* acquisti in Dio una sussistenza propria e personale, quest'è quello che nell'atto intellettivo divino dicesi *generazione*, e risulta dal vigore infinito e dalla pienezza con cui l'essere infinito è intellezione, pel qual vigore e pienezza di atto dà e pone tutto se stesso nel *cognito*. Ma questo non toglie che il cognito, come puramente cognito, non rimanga alla mente come cosa alla sua personalità appartenente, atteso che l'essere intelligibile appartiene alla stessa natura o essenza divina comune alle tre divine persone, e in questa natura intelligibile con tutto ciò a cui s'estende termina l'atto della divina mente. Lasciando dunque l'oggetto in quanto sussiste in sè personalmente, e considerandolo come precisamente termine della mente e nella mente, dicevo che questo può essere limitato e moltiplicato senz'esser distrutto.

Quest' oggetto è per l'atto della mente e ha un' esistenza

relativa all'atto della mente, al quale appartiene come suo finimento; poichè solo quell'atto il fa essere attualmente oggetto, rendendo la mente col suo atto a sè inteso quello che prima (logicamente) era solo intelligibile. Che dunque quest'oggetto sia uno o più, ciò dipenderà dall'atto della mente personale, da cui procede e dipende. Or se la mente non mette col suo atto nessun limite a quest'oggetto, se non ne fa ninna analisi, se non esercita alcuna astrazione sopra di lui, egli resterà sempre uno e identico davanti alla mente. Ma se alla mente si dà la facoltà di spezzarlo, variamente dividerlo, insomma introdurvi de' limiti, come convien darla a una mente personale e sopratutto a una mente infinita, egli diverrà più. — Ma coll'imporgli de' limiti, non si distrugge l'illimitato? — Rispondo, che per saper questo conviene di nuovo rivolgersi alla natura dell'atto della mente, e considerarlo con attenzione. Ecco quello che ci dice la natura di quest'atto. Quando la mente, avendo presente un oggetto, vuol considerarne le parti, ella tiene sempre presente, quasi sostrato della sua operazione, il tutto dell'oggetto del quale considera le parti, nè le parti ella potrebbe discernerne altramente. Considerare dunque l'oggetto da lei limitato e circoscritto la mente non può, se nel fare questa operazione non tiene presente l'oggetto illimitato, in cui ella pensa il limitato. La mente dunque, a cui non sia dato da altri l'oggetto già limitato, il che non può aver luogo nella mente prima ed infinita, ma che lo ha da sè, può da se stessa considerare il limitato dentro all' illimitato, ponendovi i limiti ella stessa, e tenendo presente al tempo stesso l'oggetto nella sua illimitazione. Così la virtù della mente moltiplica i propri oggetti, e da un solo se ne produce molti.

1293. Ma i limiti sono essi imposti all'oggetto illimitato? E non sarebbe una contraddizione?

Certamente sarebbe una contraddizione il dire, che l'illimitato fosse il subietto de' limiti. Ma questo non prova altro, se non che l'espressione: « la mente limita l'illimitato », è inesatta, come altrove abbiamo veduto. Converrà dunque, per bene intenderla, descrivere e riporre in altro l'operazione limitante della mente, e così rimuovere del tutto la proposta difficoltà.

L'oggetto come puro oggetto è nella mente, e per la mente, e alla mente, e non è in sè stesso con esistenza subiettiva diversa da quella

della mente. Non essendo in se stesso, non può ricevere subiettivamente alcuna modificazione. Egli dunque nella sua attualità non ammette variazioni, ma è o non è, secondo che è o non è l'atto della mente a cui si riferisce, e in cui solo è. Di qui nasce la semplicità e la invariabilità delle idee, in così fatto modo, che per qualunque diversità si scorga in due idee, elle sono due idee, e non la stessa e identica modificata; ed è solo l'essenza contenuta nell'idea, che si prende come subietto d'altra essenza o di varietà accidentali. Se dunque l'atto della mente ossia il pensiero considera o pone in un oggetto qualche cosa di novo che non considerava prima, l'oggetto è subito un altro, perchè altro è l'atto della mente da cui riceve l'esistenza. Quindi accade che non si può dire, con rigorosa esattezza, che una idea o un oggetto, come puro oggetto della mente, sia modificato, cangiato, limitato; ma solo può dirsi che la mente ha moltiplicati i suoi oggetti. Questa moltiplicazione nondimeno nasce per via di limiti creati e come posti dalla mente stessa. Conviene dunque dichiarare qual sia il subietto a cui vengono imposti i limiti dalla mente, non essendovi che l'oggetto illimitato, e null'altro che la mente possa prendere a subietto de' limiti. Questa è la difficoltà che rimane.

A vincerla, si supponga che la mente che ha presente l'oggetto illimitato faccia due atti diversi su questo oggetto, e che questi atti permangano nella mente: coll'uno di essi guarda tutto l'oggetto illimitato, col secondo guarda entro a quest'oggetto qualche cosa, lasciandone da parte il resto. Questi due atti essendo permanenti nella mente, ella per essi avrà presenti due oggetti, cioè l'oggetto illimitato termine del primo atto, e l'oggetto limitato o sia la cosa veduta dentro al primo. Il subietto di questi limiti è l'oggetto limitato, e non l'oggetto illimitato. Essendo gli atti della mente principio di tali oggetti, gli oggetti diverranno due e più, secondo gli atti della mente, senza che si possa dire che l'oggetto limitato sia l'illimitato a cui sono stati imposti i limiti, ma solo potendosi dire che la mente s'è servita dell'oggetto illimitato contenente, per formarsi l'oggetto limitato contenuto in quello. Or se noi, invece di supporre che la mente facesse tutto ciò con due atti, supporrem che lo faccia con un atto solo, intenderemo come l'atto intellettivo

infinito possa senza assurdo avere per suo oggetto l'infinito, e dentro a questo il finito; e come possan essere due oggetti, rimanendo uno l'atto intellettivo infinito che li produce.

Articolo V.

La moltiplicazione che fa la mente de' propri oggetti per mezzo di limitazioni presuppone il concetto di materia *in senso universale, il concetto del* limite, *e un concetto che faccia ufficio di* regola*: nell'essenza infinita poi, veduta nel concetto, una* virtualità.

1294. La mente dunque ha per sua natura la virtù di moltiplicare i suoi propri oggetti per mezzo de' limiti.

Ma il processo logico di tale operazione importa, che la mente dall'oggetto illimitato passi a concepire e pensare oggetti limitati, prima d'arrivare a questi concepisca e pensi i concetti elementari di questi, che sono la *materia* nel senso universale, e i *limiti*. Questo è quello che videro, almeno in confuso, i Pitagorici, che ponevano a elementi di tutte le cose l'indefinito τὸ ἄπειρον, e il limite τὸ πέρας: pensiero luminoso, intorno a cui si volsero tutte le filosofie posteriori della Grecia. Essi però non videro, che unire il limite alla materia non si potea a caso, ma era d'uopo supporre una *regola* che determinasse questa congiunzione. Platone progredì, e conobbe esser necessario ammettere un terzo concetto oltre ai due elementi pitagorici, cioè la *regola*; e lo conobbe, perchè conobbe che una mente eterna era la causa degli enti finiti. Ma noi di questa *regola* parleremo in appresso: parliamo ora di que' due elementi.

Le operazioni che la mente dee fare se vuole da un oggetto infinito cavare oggetti finiti, sono queste. L'oggetto infinito contiene un ente infinito, e in se stesso lo rende cognito alla mente. L'ente infinito è necessariamente personale, e anzi deve essere, come vedemmo, in tre persone. La persona, come s'è visto nel-l'*Antropologia*, è subietto e principio supremo semplicissimo, quale esige la natura d'ogni principio. La *persona* per conseguente è pienamente determinata, e però non può ricevere altre determinazioni, e quindi nè pure limiti, che sono un genere di determinazioni: e dico la *persona*, non solo in se stessa, ma nemmeno

come puro oggetto della mente, come puramente cognita. Che può dunque fare la mente? Conviene che ella prima di tutto coll'astrazione levi via dal suo oggetto il principio personale, unificante e determinante. Qual è il residuo dell'oggetto infinito che le rimane presente, rimosso da quest'oggetto il principio personale e determinante? Le rimane un *indeterminato*; e l'indeterminato è appunto ciò che fu chiamato *materia* in senso universale.

Ottenuto questo concetto di materia, cioè un concetto che rappresenta al pensiero un'esistenza indeterminata, allora si ha ciò che può esser determinato, ossia un determinabile. E perchè certi limiti hanno natura di determinazioni, si ha nella mente ciò che può ricevere i limiti, limiti di varie sorte, anzi tutti i limiti possibili.

Nel passaggio dunque che fa la mente da un oggetto infinito a pensare oggetti finiti, ella deve assumere come mediatori prima di tutto i concetti di *materia* determinabile, e di *limiti* determinanti, e colla congiunzione di questi due concetti quali elementi ella dee comporre i concetti degli oggetti finiti. Questi dunque hanno due primitivi elementi da' quali si compongono, la materia limitabile e il limite. Ma questa composizione de' limiti colla materia non facendosi a caso dalla mente, ella dee esser guidata in tale sua operazione da una *certa regola*, la qual vedremo tra poco che cosa sia, e come si trovi. Ora dobbiamo analizzare il concetto di materia, che adopera la mente a formare i concetti degli enti finiti.

Articolo VI.

De' quattro primitivi generi di materia dati dall'astrazione teosofica.

1295. Tenendosi presente la definizione che noi abbiam data della materia in un senso universale: « l'indeterminato determinabile », apparisce che ogni idea e sopratutto ogni astratto è *materia*, presa in questo senso.

Quindi i cinque astratti primitivi, cioè il subietto, l'atto, l'essenza terminativa, l'ente comune, e l'individuo vago, sono altrettanti sommi generi di materia.

Ma il *subietto* viene determinato dall'*essenza terminativa*, di maniera che, determinata questa, è già determinato anche quello. L'*atto* poi è determinato dal subietto e dall'essenza terminativa; e quindi la determinazione dell'essenza terminativa è quella in fine, che determina tanto il subietto quanto l'atto. L'*individuo vago* è un determinato, salvo che la mente astrae dal modo della determinazione. Ma quando è determinata l'essenza terminativa, con ciò anche il modo della determinazione è già determinato. Risulta da tutto questo, che la mente, per ottenere il concetto degli enti finiti, basta che trovi i limiti determinanti l'essenza terminativa, perchè con questi soli l'ente finito viene determinato e costituito. Qual uso poi ella faccia dell'*ente comune*, noi lo vedremo ben tosto.

Come dunque la mente trova l'essenza terminativa, che è l'elemento determinabile?

Certo per astrazione. Ma l'astrazione che si esercita sull'oggetto infinito ed assoluto ha due gradi; poichè o si può astrarre dalle sole tre *persone divine*, o anche dalle *forme* dell'*essere*.

Supponendo che la mente divina, o anche l'umana coll'astrazione teosofica, astragga dalla sola personalità che c'è nell'essere, rimangono ancora le tre forme dell'essere, ma impersonali, le quali, perciò appunto, rimangono indeterminate come essenze terminative. Di qui si hanno tre primitivi indeterminati o materie, che sono: 1° la realità, o *materia reale*; 2° la *materia ideale*; 3° la *materia morale*.

Ora egli è chiaro, che la *realità* si concepisce come un'essenza indeterminata determinabile in vari modi; del pari l'*idealità* o l'oggettività si concepisce come un'altra essenza indeterminabile, atta a ricevere diverse determinazioni; e lo stesso è a dirsi della *moralità*. Così considerate dunque, astrazione fatta dal subietto o dalla persona, quelle tre essenze prendono la condizione d'indeterminati determinabili, e sono le tre materie primitive, le tre forme dell'essere considerate astrattamente dal loro subietto.

Ma se oltracciò si astrae anche dalla forma dell'essere, in tal caso il residuo che sta dinnanzi alla mente è l'essere affatto indeterminato: e questo è propriamente l'*atto* astratto che, come abbiamo detto, si determina per la determinazione

del subietto il qual poi si determina per la determinazione dell'essenza terminativa. Or dacchè ogni subietto ed ogni essenza terminativa ammette l'atto, esso acquista la condizione di materia primissima, come abbiamo detto nel libro precedente, ma materia puramente dialettica: onde è anche il principio ed il fondamento del sistema di unità e d'identità dialettica.

Se noi ora consideriamo che cosa abbia fatto la mente in questa operazione, vediamo ch'ella ha eseguito una prima limitazione per mezzo d'una *sottrazione* astrattiva. E veramente ella decapitò, per così dire, l'essere, togliendogli ogni principio personale e subiettivo. Questa *limitazione* consiste nel togliere all'essere la sua determinazione infinita. Quello che rimane dunque, l'indeterminato, la materia, è il primo concetto limitato. E poichè l'essere non può essere in sè con questa limitazione, ma solo nella mente, perciò la mente, che s'accorge di questo, chiama *virtualità* l'attitudine che rimane nella materia ad essere di nuovo determinata dalla mente.

Questa virtualità di tali materie primitive s'estende tanto a poter ricuperare di nuovo la *determinazione infinita* che fu loro tolta dalla mente, quanto a poter ricevere delle *determinazioni finite*. Queste determinazioni finite sono un secondo genere di limiti che vengono imposti alla materia.

I sommi generi dunque delle *limitazioni* che fa la mente sono due: 1° la *limitazione* per *sottrazione* e astrazione, che lascia nel concetto che rimane la *indeterminazione* e la *virtualità*; 2° la *limitazione* per *addizione* e imposizione, che *determina* ciò che il primo genere di limitazione aveva reso indeterminato, e diminuisce la virtualità.

Articolo VII.

Della materia mondiale.

1296. Ai quattro generi di materia sopra descritti si può dare la denominazione di *materia divina*.

Essi poi non sono determinabili tutti quattro allo stesso modo. Se si determinano dalla mente senza limitarli, ma con aggiunger loro quella determiuazione che avevano e che fu loro tolta

dall' astrazione teosofica, la mente ritorna con ciò all' unico concetto di Dio.

Ma se si determinano non coll' aggiungere il subietto e la personalità levata loro, ma per via di *limiti*, in tal caso si vede che ciascuna di quelle materie è suscettiva di limiti diversi.

In quanto alla materia primissima e universale (cioè all'essere *indeterminato*, o all'*atto* astratto), essa non riceve limiti se non dopo avere ricuperato il primo grado di determinazione, cioè le forme che le furono tolte. Le tre forme sono determinazioni imperfette, ma non limitative, bensì aumentative; elle stesse però rimangono ancora indeterminate e determinabili. I limiti dunque determinanti non s'impongono immediatamente all'*essere*, cioè all'*atto*, ma all'essere in quant'è nelle tre forme o essenze terminative, come abbiamo detto. Onde la materia prossima che si determina per via di limiti sono le tre forme, e non l'essere stesso, che si dice determinabile unicamente in quanto si considera nell'una o nell'altra delle sue tre forme.

1297. È dunque da vedersi qual sia la diversa natura de' limiti di cui sono suscettive le tre forme considerate come materia, ossia come determinabili.

La *materia ideale* ossia l' idea non è limitabile in sè stessa, quasi che ella stessa da sè presa sia il subietto de' limiti, ma è limitabile solo pel suo contenuto limitato. Questo contenuto limitato dell' idea è il reale. Dato dunque un reale limitato, l'idea che lo contiene apparisce limitata per la relazione di contenente ch'ella ha con questo contenuto limitato. Essendo limitato il termine di questa relazione, anche il contenente è limitato, in quanto la mente lo considera come contenente quel reale limitato, e null'altro. Si limita dunque il contenente per uno sguardo della mente che lo considera come esclusivamente contenente quel limitato, e così diviene idea generica, specifica ecc.

Quali saranno poi i limiti di cui è suscettiva la *materia morale?*

La natura dell' essenza morale giace « in un atto del reale, cioè nell'atto volitivo del subietto reale, pel qual atto il reale amando e volendo aderisce al reale in tutta la sua totalità conosciuto nell' idea ». Essendo necessario che l'oggetto, acciocchè sia morale, contenga in sè la *totalità* del reale, vedesi che,

dalla parte dell'oggetto in cui dee terminare, l'atto per esser morale deve esser sempre illimitato. Ma esso può essere illimitato com' è illimitata la *materia*: o può essere illimitato com'è illimitata la materia determinata dalla mente colla forma dell'infinità, cioè Dio, ovvero anche com'è illimitato Dio percepito. L'illimitazione della materia è un'illimitazione virtuale, e la *virtualità* è ella stessa un modo di limitazione. Di più il concetto stesso di Dio, quale può l'uomo averlo per natura, mediante determinazioni logiche, ritiene della virtualità.

La prima limitazione dunque che può ricevere l'*essenza morale* è la *virtualità* della *totalità* dell'oggetto; e questa virtualità può essere di vari gradi e di varie forme; onde le diverse forme di virtù, che costituiscono altrettanti caratteri morali nelle diverse persone morali.

Ma oltreciò l'atto di aderenza che fa il subietto reale alla totalità reale conosciuta nell' oggetto può essere più o meno intenso, più o men pieno: ed è pienissimo solo quando tutta la realità si riversa, per così dire, coll'amore in quell' oggetto. Quindi la limitazione di quest'atto è il secondo limite, di cui è suscettiva la materia morale.

I limiti dunque di questa materia morale sono que' due, che a lei provengono dal subietto reale, e dalla materia ideale: com'ella consiste in una relazione, che è per li due suoi estremi, così anche i suoi limiti sono i limiti di questi; la *virtualità*, che è il limite proprio della materia, e la *quantità dell'atto subiettivo*, che è un de' limiti dell'*essenza reale*.

Questa dunque sola, cioè l'*essenza reale*, è quella che ammette limiti suoi propri, per modo ch' ella costituisce il subietto de' limiti. Ed è perciò, che, come abbiam detto, il mondo consta di *materia reale*, ed è la forma reale dell'essere, e non l'essere, che costituisce, come primo elemento, tutti i subietti finiti.

Si potrà pertanto dire, che questa *materia reale*, che abbiamo trovata con un'astrazione teosofica, e abbiamo chiamata divina, sia quella materia stessa di cui consti il mondo?

Quando si domanda: « *quale* sia la materia di cui consta un ente finito », la parola *quale* ha più significati. Poichè o si può intendere un quale specifico, o un quale generico, o un quale categorico. Ora il concetto di *realità* quale si trova coll' astra-

zione teosofica è quello d'una *realità categorica*, non *generica*, nè *specifica*. Si può dunque dire, che la materia, ossia la realità di cui consta il mondo, si riduca, come in ultima e più universal classe della realità, alla *materia reale categorica*, che è la divina. Ma siccome la categoria, cioè l'essenza categorica, non altrimenti che il genere o l'essenza generica, e la specie astratta o essenza specifica, sono de' puri antecedenti al subietto finito reale, così non si può dire che questo consti propriamente di quelle materie precedenti; ma meglio direbbesi constar di una materia che si riduce, a guisa di *specie* determinanti, a certi generi, i quali tutti come determinanti riduconsi alla materia categorica, che è la prima, ossia l'assolutamente indeterminato. La *materia mondiale* dunque non è la *materia reale divina* di cui abbiamo parlato, ma è costituita mondiale da questa ristretta, per opera della mente creatrice, entro certi limiti che cominciano a determinarla in generi e in ispecie.

1298. Come dunque si può trovare la materia propria del mondo?

Coll'astrazione comune. Il mondo è composto d'un gran numero di enti, tra' quali, sebbene le sole *persone* sieno de' veri e compiuti subietti, pur dialetticamente anche gli enti sensitivi, e i corpi stessi si considerano come subietti. Abbiam veduto come dall'ente determinato la mente tragga il concetto di quella materia che abbiamo chiamata essenza terminativa, coll'astrarre cioè dal principio subiettivo. Astratto questo, ciò che rimane davanti alla mente è la *materia*. Vedesi quindi, che la *materia mondiale* non è d'una sola sorta, ma dividesi in più generi.

Poichè essendo gli enti mondiali composti di principio e di termine (oltre all'atto), se noi leviamo col pensiero il principio, ci resta il *termine* come concetto indeterminato e materiale. Ma la parola *termine* abbraccia di più che non sia il termine degli enti mondiali, poichè il termine che si ravvisa negli enti mondiali non abbraccia ogni termine possibile. La parola *termine* dunque non esprime da sè sola precisamente questa materia mondiale, ma essa deve essere ristretta da qualche differenza. Quando pertanto si voglia aggiungere al concetto di *termine* quella differenza che determina il termine mondiale, e questa differenza non si voglia prendere da un concetto astratto o

negativo o relativo, come appunto sarebbe la parola *mondiale*, allora il termine materiale del mondo si trova non potersi ridurre ad uno, ma esser più.

Ma lo stesso *principio* degli enti finiti diviso dal termine costituisce un altro genere di materia *mondiale*, cioè un concetto indeterminato, l'astratto *subietto;* perchè il *principio* riceve la sua determinazione dal suo termine. E però sebbene il *principio* costituisca il subietto degli enti finiti, tuttavia altro è il subietto sussistente, altro il subietto o il principio indeterminato quale si concepisce nell'idea. Il principio e il subietto indeterminato che si pensa nell'idea è già stato per l'astrazione privato del subietto reale che solo è determinato, e quindi è materia, cioè « un indeterminato determinabile ».

I due sommi generi d'indeterminati nel mondo sono il *principio*, e il *termine*, separati coll'analisi, e specificati in modo, che non possano convenire, che agli enti finiti di cui consta il mondo, sempre tenendo a mente, che il principio è determinato dalla determinazione del termine, e che l'ente finito dee avere oltreciò l'atto, cioè l'essere.

Se dunque si voglia cercare questa specificazione, tosto si presentano più specie di que' generi, specie irreducibili a minor numero. Poichè dovendosi procedere per l'astrazione comune esercitata sugli enti mondiali, questi son da noi concepiti altri come corpi, altri come enti sensitivi, altri come enti intellettivi; e vediamo, che l'uno di questi tre generi non si può ridurre all'altro. Quindi abbiamo coll'analisi: 1° un subietto (dialettico), o atto primo corporeo, e 2° il termine esteso di quest'atto primo; 3° un subietto sensitivo, e 4° il termine sensitivo; 5° un subietto intellettivo e personale, e 6° il termine obiettivo.

Quindi sei specie di indeterminati, ossia di materie: tre principî indeterminati, e tre termini indeterminati, oltre l'atto.

Ma se si considera la sesta di queste specie di materia, cioè il *termine obbiettivo*, ella si trova essere la stessa che il quarto genere della *materia divina*, la materia primissima, dialettica, l'essere al tutto indeterminato, veduto però nella forma ideale, che è il terzo genere di materia, o d'essenza terminativa. Quest'identità della materia mondiale colla divina è dunque il nesso tra il mondo, e l'essenza sopramondana: per ciò uno

degli elementi di cui consta il mondo è divino, quantunque non sia Dio, come abbiamo già dimostrato.

Rimane dunque, che i sommi generi reali di materia puramente mondiale sieno cinque. Il primo però, cioè il principio o subietto dell'ente corpo, è reale dialetticamente considerato, ma non in se stesso: poichè nel puro corpo non s'intende possibile una vera unità, e un vero principio, se non supponendo che questo sia sensitivo.

Ora, poichè le determinazioni de' principî sono quelle stesse de' termini, di maniera che i principî sono già determinati quando son determinati i termini, perciò a comporsi i concetti degli enti mondiali l'eterna mente non ebbe che a determinare i termini, i quali sono due: 1° il sensibile corporeo (spazio, e corpo); 2° l'essere indeterminato nell'idea. Ma per riguardo all'uomo, questo secondo non riceve, nella costituzione dell'uomo, altra determinazione.

Articolo VIII.

Digressione sopra una questione mossa da Aristotele a' Platonici intorno alla natura degli universali.

1299. Aristotele osservò, che le essenze universali involgono potenzialità, e quindi si possono considerare come materia. Censura quelli che le idee hanno posto come prime e attuali essenze. La qual censura potrà riferirsi alla scuola di Platone, ma non crediamo che possa colpire Platone stesso (1). E vera-

(1) Aristotele ammette che *logicamente* primi sieno gli universali, ma non *fisicamente*: « I più recenti, dice, pongono che a maggior titolo sieno « sostanze gli universali. Poichè i generi sono universali, cui asseriscono « essere a maggior titolo principî e sostanze, perchè van filosofando secondo « la veduta logica. Ma i più antichi ponevano essere a maggior titolo so- « stanze i singolari, come il foco, la terra, e non il corpo in comune » (Metaph. XI (XII), 1). E appresso dice, « che alcuni dividevano la sostanza « immobile in due, altri ponevano in una sola natura tanto le *forme*, quanto « le *cose matematiche*, e alcuni di questi ammettevano solo le cose mate- « matiche » (Ivi, 2): opinioni che sono di Senocrate e d'altri discepoli di Platone.

mente riconosce lo stesso Aristotele, che Platone riguardava l'atto come anteriore alla potenza (1).

Platone stesso oltracciò stabilisce una *materia ideale*, e nel libro decimo della Repubblica fa le essenze ideali create dal pensiero di Dio. Questa *materia ideale*, che è certamente l'*essere universale*, non è il Dio di Platone, ma è, dirò così, un elemento del suo Dio; chè per conoscere la prima sostanza s'andava per analisi dagli antichi, cioè si poneva la questione: « di quali elementi, o principî, o cause constasse », come sappiamo da Aristotele (2). Il difficile era conciliare queste due cose del pari evidenti: 1° che le essenze ideali, e universali sono eterne; 2° e che sussistessero. Era il mistero della ragione. Nè mai la filosofia potè vincerlo interamente, fino a che non le fu spiegato dalla rivelazione.

Platone per riuscire a sciogliere un tal problema fece lo sforzo maggiore che mai facesse e forse potesse fare umana intelligenza. Egli ridusse tutte le essenze ad una sola, e la mise fuori del mondo: disse, che quell'essenza unica non faceva uso se non della mente. Non la considerò dunque, quell'essenza, come un puro oggetto, ma le diede l'essere soggettivo e personale. Disse però, che la mente procedeva da quella essenza, e in questo errò; perchè avrebbe dovuto dire, che l'essenza oggettiva procedeva dalla mente. Ma egli non aveva altro esempio, che quello della mente umana, la quale in fatti è costituita dall'oggetto, e non viceversa, come accade in Dio; ed era forse superiore al pensiero umano l'ideare un ente dove la mente producesse il suo attuale sempiterno oggetto. Ad ogni modo la prima e suprema essenza di Platone avea in sè la mente e però l'atto, non era potenza; benchè il gran filosofo non raggiungesse nè la relazione vera tra quell'essenza e quella mente, nè l'*identificazione* loro, nè la

(1) Διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων. Metaph. XI (XII), 6. Questo confondere Platone con Leucippo non è senza malizia. — Aristotele non dice mai di Platone, che ponesse la potenza prima dell'atto, ma lo dice de' Pitagorici e di Speusippo (Metaph. XI (XII), 7); onde vedesi, che combatte il discepolo, non il maestro.

(2) Questo è quello che Aristotele ci dice, Metaph. XI (XII), 1, segg.; De An. I, 2.

personalità distinta del subietto e dell'obietto, che ci fu manifestata con chiarezza dalla sola rivelazione. Se dunque Platone dava alla prima essenza la mente, non è egli evidente, che ammetteva un primo atto anteriore ad ogni potenza? Lo stesso Aristotele mette Anassagora tra quelli che ponevano l'atto prima della potenza, appunto per questo, che prima d'ogni altra cosa faceva esser la mente, la quale, dice Aristotele, è atto ὁ γὰρ νοῦς, ἐνέργεια (1). Ora egli è indubitato, che Platone da Anassagora prese il concetto della mente (2). Sebbene dunque Platone derivasse la mente dalla prima essenza, la faceva a questa coeva e indivisibile, perchè questa sempre ne usava.

1300. Conviene perciò distinguere le obiezioni di Aristotele che si riferiscono a que'discepoli di Platone che tennero la scuola dopo di lui, dalle obiezioni che si riferiscono a Platone stesso. Non rimprovera egli a Platone, che ponesse gli universali puri come primi; ma questo dice contro i Platonici, opponendo loro, che quest'era un incominciare da cose potenziali, e non dall'atto puro. La difficoltà ch'egli fa a Platone si riduce a questa: « Il tempo e il moto è eterno: ora, come lo spiegate? qual causa gli assegnate? ci vuole una causa eterna, sempre in atto. Voi dite che la causa del moto è l'anima. Ma l'anima, la fate posteriore al Cielo. Il movente dunque, cioè l'anima, non è sempre stata: non è dunque sempre stata la causa del moto in atto; voi volete dunque, che sia stato prima il moto in potenza, e poi in atto: voi cominciate dalla potenza. E non solo non potete spiegare la causa del moto, ma nè anco perchè ci sia il tal moto, e i diversi moti, quello della natura, quello dell'impulso, quello dell'intelletto, e quale tra questi sia il primo » (3). Ma Platone non avrà che a negare il supposto d'Aristotele, che cioè il tempo e il moto ci sieno sempre stati, e che perciò a spiegarli faccia d'uopo una causa attuale che abbia prodotto i movimenti mondiali eterni. Platone fa certamente il Cielo anteriore all'anima, perchè la parola Cielo, il Cielo supremo che chiama Iperurano, è a lui una metafora, com'era a' più antichi di lui;

(1) Metaph. XI (XII), 6.
(2) Plat. Phaed. p. 17; Gorg. p. 465.
(3) Metaph. XI (XII), 6.

ed egli intende per Cielo la prima intelligenza, che non ha luogo, nè movimento locale, e che è un purissimo atto di contemplazione. Questo Cielo è l'Essenza che usa della sola mente a contemplare se stessa. Da questa, che è il vero Dio di Platone, egli distingue gli Dei volgari; e non è già che non li riconosca per Dei, ma li ammette come un'opinione e un modo di parlare, e li spiega al suo modo, prendendoli per gli astri. Di questi Dei il maggiore si riputava Giove: questi, secondo Esiodo, « è figlio del Cielo »: e Platone spiega ciò, dicendo così significarsi il figlio « d'una grande intelligenza » (1), per la quale intende appunto il vero Dio, ossia il figlio di quell'Essenza pura che fa uso della sola mente e che in lingua simbolica dicevasi Cielo. A questi Dei volgari Platone dà l'anima e il corpo, perchè altro non sono, che gli astri; e da essi ammette che vengano le altre anime e gli altri corpi, che tutt'insieme formano un grand'animale. L'essenza intelligibile di quest'animale è nel Cielo, cioè è la scienza di quella suprema mente di cui fa uso l'Essenza unica, e che è sua prole. Questa essenza intelligibile del mondo tessuta di tutte le idee delle cose mondiali, co'loro nessi congiunte, è l'Esemplare del Mondo, onde anche l'Esemplare è chiamato ζῶον (2). Ammessa dunque la creazione dell'anima, questa che ha virtù di deliberarsi al moto e alla quiete da se stessa, e la sua costituzione, e le leggi che ne risultano danno ragione del moto e della quiete, e della diversità altresì di tutti i movimenti locali; e solo rimane inesplicato quello che non ha bisogno di spiegazione perchè è un fatto da Aristotele falsamente supposto, cioè l'eternità del moto locale. Aristotele dunque trovò la difficoltà dove non c'era, e per ispiegare un fatto immaginario ricorse a una immaginaria ipotesi, cioè immaginò che il mondo eterno avesse un appetito eterno verso la sostanza eterna ed immobile, e in questo appetito ripose la causa universale del moto. Ma poichè l'appetito stesso o è nulla, o è una potenza dell'anima, ricade anch'egli ad ammettere la causa

(1) μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία — ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱὸς, ὡς λόγος. Cratyl. p. 396. Questo ὡς λόγος ben dimostra, che Platone considerava una tale sentenza intorno a Giove come una popolare credenza e una cotal maniera di parlare, e non come un placito filosofico.

(2) Tim. p. 39 t.f. De Rep. VI, p. 500.

del moto nell'anima; e non c'è altra differenza di rilievo, se non questa: ch'egli pone le anime eterne, e Platone create. La qual differenza tra'due sistemi non cade intorno al concetto di Dio, e perciò non riguarda la dottrina degli universali (intorno alla quale le dispute sono da considerarsi, come dicevamo, piuttosto fatte co'discepoli che col maestro), ma sì riguarda l'eternità del mondo (*Del divino della natura....... Aristotele esposto ed esaminato.......*). E avvenne questo ad Aristotele, perchè volle congiungere con vincoli necessari il mondo a Dio, non intendendo che dipendeva, come cosa contingente, dal libero suo volere.

1301. Laonde, se il Dio d'Aristotele si considera nella sua relazione col mondo, ci diventa la cosa più misera, senz'azione, senza provvidenza, e nel mondo egli ha, quasi direi, un emulo eterno, come lui, che lo usufrutta, senza che egli pure sel sappia. Ma tolta questa deformità, e considerato in se stesso, astrazione fatta dal mondo, lo stesso Dio d'Aristotele diventa anch'egli magnifico. Sublime in fatti, quant'altra mai, è la descrizione che ne dà nel duodecimo de' Metafisici. Ma nulla è in essa, che non venga dalla scuola di Platone, salvo che Aristotele fece in quella descrizione una sagace sintesi de' concetti sparsi, e con una brevità e rapidità di dire maravigliosa; eccola:

« La Mente intende se stessa coll'assunzione dell'intelligibile.
« Poichè si fa intelligibile toccando e intendendo. Così è un
« medesimo la mente e l'intelligibile. Poichè ciò che è suscet-
« tibile dell'intelligibile e dell'essenza (τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας)
« è la mente: opera poi, avendo. Laonde quello (l'intelligibile)
« piuttosto che questa (la suscettibilità) sembra ciò che la mente
« ha di divino. E la speculazione è il massimo dilettevole e
« l'ottimo. Se dunque Dio rimane sempre in un'attitudine così
« buona, come noi qualche volta, è cosa ammirabile. E se meglio
« ancora, più ammirabile. Ma avviene così appunto. E anche
« la vita è presente. Poichè l'atto della mente è vita. Quella
« mente poi è atto. L'atto poi per se stesso, è ottima ed eterna
« vita di quella. Diciamo dunque Dio essere eterno ed ottimo
« vivente. Laonde c'è in Dio e vita ed evo continuo ed eterno.
« Poichè questo è Dio » (1).

(1) Metaph. XI (XII), 7.

La magnifica semplicità e l'altezza di queste parole è tale, che in nessuno scritto di gentili filosofi si trova cosa di maggior sublimità; ma elle son tutt'oro cavato dalla miniera del maestro.

Facciamo sopra di esse qualche osservazione. Il filosofo considera la mente come suscettibile dell'intelligibile e dell'essenza (*τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας*). Quest'unire insieme l'*intelligibile* e l'*essenza* è tutto platonico. Dunque anche Aristotele, come Platone, sotto la parola d'essenza intende ciò che è nell'oggetto della mente, e però l'intelligibile. Ma quest'essenza, oggetto della mente, può essere reale e sussistente, o ideale puramente. Quindi Aristotele distingue due essenze, le prime e le seconde. Le prime sono gli intelligibili reali e singolari: le seconde sono gli intelligibili ideali ed universali, le specie e i generi (1). Contro i Platonici dunque dice, che gli universali non sono i primi. Questo però non può dire contro Platone, il quale fa che Dio contempli ab eterno se stesso, e però contempli un oggetto sussistente e completo. Ma Platone, volendo spiegare l'origine del mondo da Dio, fa che Dio contemplando se stesso produca l'esemplare del mondo. Aristotele, non concependo come il mondo possa aver avuto principio, e però facendolo, per ignoranza e non per alcuna ragione, eterno, non ha bisogno dell'esemplare: racchiude dunque Iddio in una sterile contemplazione di se stesso, e lo definisce «un'intellezione che è intellezione d'intellezione», *καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (2), definizione avvolgentesi in un circolo infinito, quando non s'ammetta la subiettività come una forma distinta dall'obiettività, siccome ho mostrato altrove. (*Aristotele ecc.* . . . . .). Per che modo potea dunque Aristotele spiegare l'esistenza delle idee delle cose mondiali? Consistendo la maggior difficoltà di spiegarle nell'essere esse necessarie ab eterno, credette averne trovato la soluzione nell'eternità stessa del mondo: pose nel mondo qualche cosa di necessario ed eterno: eternamente esistevano le *forme* separate, od unite alla materia: forme separate sono le menti, forme unite alla materia sono l'altre cose non menti: le menti separavano queste forme, e

(1) Cat. 5.
(2) Metaph. XI (XII), 9.

separate erano le idee. Un tale sistema fu già da noi esaminato (*Aristotele ecc.*), e non ripeteremo il detto.

1302. Osserveremo non di meno, che chiamando la mente « ciò che è suscettibile, τὸ δεκτικὸν, dell'intelligibile e dell'essenza », egli mantiene la distinzione tra la mente, e il suo oggetto che è l'intelligibile. Il che apparisce anche da un luogo che abbiamo riferito, dove dice: « Principio è l'intelle- « zione. La mente poi è mossa dall'intelligibile. L'intelligibile « poi è un altr'ordine per se stesso » νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ'αὑτήν (1). Le menti dunque e gli intelligibili sono due serie per se stesse tali: le menti non sono prodotte dagli intelligibili, nè gli intelligibili prodotti dalle menti. Questa natura indipendente e per sè essente, che Aristotele accorda costantemente agl'intelligibili, è più ancora che platonica. Poichè secondo Platone le essenze hanno bensì un'esistenza assoluta; ma egli distingue tuttavia le essenze delle cose mondiali (cui fa produrre dalla mente divina) dall'essenza di Dio, di cui chiama prole la divina mente. All'incontro Aristotele riconosce come serie diverse le menti, e gli intelligibili. Poichè questi sono quelli che traggono la mente all'atto dell'*intellezione* νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. La mente dunque per sè è una potenza, τὸ δεκτικὸν, e l'intelligibile è quello che la chiama all'atto. L'intelligibile dunque, essendo causa dell'atto della mente, è divino a maggior ragione che non sia la mente; così all'intelligibile e alla mente io credo che si riferiscano quelle parole: ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.

Pure, chiamando l'intellezione principio, ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, e volendo che assolutamente sia l'atto prima della potenza, è necessario concepire la mente aristotelica in questo modo: che ci sieno bensì delle *menti*, e degli *intelligibili* separati, cioè delle menti potenza, e degli intelligibili potenza, e tali sono le menti e gli intelligibili del mondo; ma che anteriormente a questi ci sia una prima intellezione (se ve n'abbia una o più, ell'è questione a parte per Aristotele), e questa è Dio. Ma questa stessa intellezione risulta da due elementi, che essendo sempre uniti sono sempre una cosa, cioè atto d'intellezione; i quali due elementi sono

(1) Metaph., XI (XII), 7.

la mente, τὸ δεκτικὸν, e l'intelligibile, τὸ νοητόν. Ma poichè sono uniti col toccare e coll'intendere, θιγγάνων καὶ νοῶν, essi perciò si rimangono nature diverse, di modo che la mente opera avendo, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων: ora avere non è essere: se dunque la mente opera, cioè fa l'atto dell'intellezione avendo l'intelligibile, non è ella stessa, come tale, l'intelligibile. Ma poichè secondo un principio d'Aristotele, evidentemente mal applicato, l'intellezione è tanto migliore quant'è miglioro l'intelligibile, perciò l'intellezione migliore dee avere per suo oggetto l'intelligibile migliore. Or nella serie degli intelligibili il primo è la sostanza, e delle sostanze è prima quella che è sostanza semplicemente e in atto, καὶ ταύτης συστοιχίας ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς, καὶ κατ' ἐνέργειαν (1). L'intelligibile primo, come pure l'ottimo, conviene che sia l'intellezione stessa, e però che Dio sia « l'intellezione della propria intellezione »: e così l'intellezione e l'intelligibile s'identificano.

Noi non vogliamo allungarci in osservazioni sopra questo sistema, rimettendo il lettore a quello che abbiam detto nel libro che abbiamo intitolato dal nome d'Aristotele. Ma ritornando al nostro intento, vogliamo avvertire, che neppure Aristotele (e anzi meno ancora di Platone) potè veder da vicino la costituzione dell'Essere eterno ed assoluto, che ci ha manifestata la rivelazione. Poichè vediamo bensì una specie di trinità nel concetto Aristotelico, essendoci l'intellezione, e in questa la mente, e l'intelligibile; ma quella è un risultato dalla congiunzione di questi due elementi potenziali, e la mente opera per l'intelligibile e per l'essenza, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, che era il pensiero appunto di Platone quando diceva, che la mente (in atto) era prole dell'essenza oggettiva. Noi sappiamo all'incontro (e la stessa ragione ora intende che così dev'essere), che l'intelligibile è generato dalla mente infinita subietto sempre intelligente e affermante se stessa obietto. Oltre di che, nè Platone, nè Aristotele potè pervenire ad intendere, che l'intelligibile generato

(1) Metaph., XI (XII), 7. — Qui Aristotele s'affretta ad affermare, che dire « la sostanza semplicemente tale », non è lo stesso che dire « sostanza unica », lasciandosi aperto il campo così ad ammettere più d'una di quelle intellezioni sempre esistenti, ossia più Dei, come fa nel capitolo seguente: il che m'induce a credere che anche questo capitolo sia d'Aristotele.

dalla mente sempre attualmente intelligente dovesse essere una persona vivente e sussistente, altra da quella che l'avea generata, e al pari di quella tutto in sè contenente. A così smisurata altezza non toccò mai umano intelletto!

Articolo IX.

Della tipificazione e del concetto tipico.

1303. Riprendendo dunque l'interrotto ragionamento, dicevamo, che tra l'oggetto infinito e l'oggetto finito nell'operazione della mente stavano i due concetti di *materia*, e di *limite positivo*, cioè limite fatto per addizione o imposizione alla materia, che è l'indeterminato determinabile, nella forma d'essenza terminativa.

Ma tali limiti si possono imporre alla materia in due maniere: o come *parziali determinazioni* di lei, o come *determinazioni compiute* di modo, ch'ella rimanga pienamente determinata e così acquisti la condizione di ente. Quest' ultima operazione unita alle precedenti è da noi chiamata *tipificazione*, perchè dà alla mente il *tipo* d'un ente compiuto, una specie piena. E se in tutta questa operazione si considera, che questo tipo, per le diverse operazioni da noi descritte (che la mente divina fa con un atto solo), è tratto dall'oggetto infinito, l'oggetto finito che ne risulta si può chiamare anche astratto tipico, e l'operazione totale *astrazione tipica*, come abbiamo detto.

Articolo X.

Della regola, secondo la quale l'eterna mente compose i tipi finiti degli enti mondiali co' due elementi della materia e del limite.

1304. La sola *materia reale* dunque è immediatamente limitabile dalla mente: la materia oggettiva e la morale, e l'essere, cioè l'atto, sono materie che non ricevono limiti in se stesse, ma ammettono solamente il *limite della virtualità*, che è loro proprio come materia, e il *limite di relazione* col limitato, cioè colla materia reale limitata. Il *subietto* poi, che è il primo atto dell'ente, riceve anch'esso il limite dalla *materia reale*; ma questo non è

limite di semplice relazione ad un altro, bensì limite di naturazione, perchè il subietto costituisce una stessa natura coll'essenza reale di cui esso è il principio.

Ma nell'imporre i limiti all'essenza reale, la mente, abbiam detto, deve seguire una qualche regola, perchè non ogni limite imposto è una determinazione compiuta, nè può costituire il tipo d'un ente. Quindi la domanda: che cosa sia questa *regola* che stava innanzi all'eterna mente nella tipificazione degli enti finiti.

Essa non potea esser altro che quell'astratto che abbiamo chiamato l'*ente comune*. In fatti in questo astratto, cioè nel concetto dell'ente, si trovano tutte le condizioni dell'ente. Volendo dunque dalla materia comporre degli enti per mezzo dell'imposizione de' limiti, conveniva che questa imposizione fosse fatta in modo da adempire tutte le condizioni, o essenziali costitutivi, dell'ente: e queste sono appunto contenute nel detto concetto dell'ente.

Questo concetto primieramente dimostra, che in un ente, acciocchè sia ente, sono necessari i tre elementi del subietto, dell'atto, e dell'essenza terminativa. Il subietto e l'essenza terminativa sono i due elementi stessi che abbiamo chiamati principio e termine. Il subietto è l'atto primo proprio dell'ente, che contiene tutto ciò che è nell'ente, cioè l'essenza terminativa. Che fa dunque quel terzo elemento che abbiamo chiamato l'atto? Egli è lo stesso *essere*, che abbiamo veduto doversi dire l'atto dell'atto, cioè l'atto universale dell'atto proprio dell'ente finito: esso non è il subietto finito, ma è ciò che come principio antecedente dà l'esistenza ossia l'attualità allo stesso subietto finito, primo atto proprio dell'ente.

Ma qui s'avverta, che noi parliamo dell'ordine di formazione de' tipi eterni degli enti finiti, e non ancora della loro realizzazione. Che cosa dunque dà l'essere a questi tipi? Certamente egli dà l'intelligibilità obiettiva; poichè la mente non può intuire tali tipi degli enti finiti, se non nell'essere intelligibile per se stesso, reso dall'astrazione prima materia ideale determinabile.

L'*ente comune* dunque, preso a regola alla formazione dell'ente tipico, dimostra alla mente tutto ciò che deve entrare necessariamente a costituire un ente. E tra queste condizioni essenziali è, come dicevamo, che nell'ente ci sia un subietto atto primo, un'essenza terminativa, e l'essere oggettivo che dia all'ente tipico l'intelligibilità o l'oggettività e la sede, poichè l'essere oggettivo

"è" l'oggetto infinito contenente tutti i tipi ed oggetti finiti. Ma questo non basta. Poichè la regola dell'ente in comune dimostra altresì, che niun ente può esistere se non è *uno*, cioè indiviso in se stesso, e separato in quanto alla sua esistenza da ogni altro. Ora questo non può essere, se non a condizione, che 1° il subietto formi un uno, indiviso coll'essenza terminativa, 2° che l'essenza terminativa sia a pieno determinata mediante i suoi limiti.

Così la mente eterna vede nell'astratto *ente* tutte le condizioni essenziali a costituire gli enti tipici.

Il subietto forma un uno indiviso coll'essenza terminativa, quand'egli sia un primo atto che tutta la contenga. Ma come l'essenza terminativa, che è materia reale, riceverà i limiti che la determinano?

In qualunque maniera li riceva, diverrà sempre un ente, purchè questi limiti sieno tali, che nella detta essenza terminativa non lascino nulla che rimanga ancora indeterminato. Solo avvertasi che questa essenza terminativa determinata, che è quella stessa che abbiamo chiamato *termine* dell'ente, può esser determinata, e tuttavia contenere della potenzialità, onde, come abbiamo spiegato nella Psicologia, nascono le *potenze* dell'ente finito (854 sgg.).

Non esigendosi dunque a costituire l'ente finito tipico altra condizione essenziale (oltre le già esposte), se non che l'essenza terminativa riceva tali limiti che da ogni parte la determinino; da essa potrannosi cavare tanti enti tipici finiti, quante sono queste determinazioni d'ogni parte complete, di cui essa sia suscettibile. Poichè v'ha nella materia reale terminativa una suscettibilità di ricevere tutti questi complessi di limiti compiutamente determinanti, che si chiamano *forme costitutive* dell'ente finito, la qual suscettibilità è quella stessa che prima abbiamo chiamata *virtualità*.

1305 Del resto, queste *forme possibili costitutive* dell'ente finito sono certo d'un numero sterminato; ma si può ragionevolmente domandare se sieno *infinite*, ovvero di un *numero finito*.

Di vero, questa materia reale terminativa, contenuta nel concetto (perchè parliamo sempre di una realità essente nel concetto, e non ancora uscita ad avere un'esistenza propria), non è nè infinita, perchè coll'astrazione fu privata del subietto, nè finita; ma ritiene una virtualità a ridivenire per opera della mente tanto l'ente infinito, quanto gli enti finiti. Parlando or della virtualità

che ha quella materia terminativa a divenir questi col ricevere le forme finite costitutive possibili, la domanda infine si riduce a questo: « se le forme finite costitutive degli enti tipici sieno infinite ». Or la pluralità di queste viene dalla limitazione stessa, e non dalla materia che non dà il limite, bensì lo riceve. Ma la limitazione non può mai avere un effetto illimitato. Se dunque la *pluralità* viene dalla limitazione, come un conseguente di questa, e una limitazione essa stessa, procede, che quella *pluralità* non possa essere infinita. Gli enti tipici dunque non possono essere infiniti di numero, ma solo tanti da eccedere l'umano pensiero.

Essendo gli enti tipici possibili di numero finito, cessa la necessità di supporre che la mente infinita rimanga indifferente a intuire questi piuttosto che quelli, o rimanga una scelta di preferenza totalmente arbitraria; ma è più consentaneo all'attributo della sapienza e dell'amore divino, che in tutti si spinga la mente libera ed eterna, e tutti li produca, ordinati tra loro per le loro naturali relazioni in un ordine ammirando che dà a tutti insieme l'unità oggettiva, e che questo sia l'esemplare del mondo, la sapienza creata ab inizio e avanti i secoli.

La forma poi determinativa suppone una qualità ed una quantità, come abbiamo detto nel libro precedente.

ARTICOLO XI.

Si riassume, conchiudendo che la moltiplicità de' tipi non toglie l'unità e la semplicità perfetta dell'eterno atto intellettivo, che è Dio.

1306. Tutti dunque i tipi possibili, tra loro ordinati, sono ab eterno nella divina intellezione. Altramente essa non sarebbe perfetta ed infinita. Poichè, come dice S. Tommaso, Iddio « conosce la « sua propria essenza perfettamente: e perciò la conosce secondo « ogni modo, nel quale sia conoscibile. Ma ella può esser cono- « sciuta non solo com'è in sè, ma ancora com'è partecipabile, « secondo qualche modo di similitudine, dalle creature (1).

(1) Noi rechiamo queste parole per la sostanza dell'argomento che racchiudono, piuttosto che pel modo nel quale viene espressa. La sostanza del-

« Ora, ciascuna creatura ha la specie propria, e secondo essa
« partecipa in qualche modo la similitudine della divina essenza.
« E così in quanto Iddio conosce la propria essenza come imi-
« tabile in tal modo dalla tale creatura, la conosce come ragione
« e idea propria di questa creatura. E il somigliante delle altre
« creature: di che si fa manifesto, che Iddio intende molte
« ragioni proprie di molte cose, le quali ragioni sono molte
« idee. »

Ma Iddio conosce l'essenza propria illimitata, e l'essenza

l'argomento si può ridurre a questo: « Iddio conosce pienamente la propria essenza. Ma non la conoscerebbo pienamente, se non la conoscesse anche in quant'è oggetto limitabilo dalla mente stessa divina. Siffatta limitabilità, che ha quest'essenza, in quanto cognita è una *virtualità* compresa in essa: virtualità che è un pregio, e non un difetto, come già dimostrammo. Ora, l'essenza divina in quant'è oggetto, quand'è limitato dalla mente nel modo da noi descritto, prende condizione di idee, o, per dir meglio, di idee tipiche, cioè complete, che indicano le creature possibili ».

Se invece d'attendero alla sostanza di questo argomento, si volesso cavillare sullo parole, si offerirebbero alla mente diverse difficoltà cho qui stimo bene di accennare, o per maggior lume del lettore, e perchè tali avvertenze giovano di guida alla retta intelligenza d'alcuni luoghi de'Padri e d'altri scrittori ecclesiastici.

Il concetto dell'imitabilità dell'essenza divina dalle creature suppone cho le creature che la imitano già ci sieno almeno come possibili, che è quanto dire nelle idee. Ma qui si tratta appunto di spiegare in che modo ci possano essere in Dio le ideo, ossia le creature possibili. Onde nella letteralo espressione s'incontra un circolo. Poichè si verrebbo a dire: « l'essenza divina è le idee, in quanto è imitabile dalle creature che in quanto sono possibili sono le idee stesse, e in quanto sono reali sono create sulle idee ». Se lo creature imitano l'essenza divina, le creature già sono almeno come possibili, cioè come idee. Se già sono, non ho più bisogno di spiegarne l'esistenza.

Por ispiegare dunque le creature possibili ossia le idee, convien ricorrere alla libera intelligenza divina, che ha virtù di limitare l'essenza divina in quanto cognito e suo obietto, e di limitarla in modo da averne i tipi degli enti finiti. Dati questi tipi, si scorge tra essi e l'essenza divina qualcho modo di *similitudine analogica*; perchè essi nacquero dalla limitazione di quest'essenza, e tale limitazione fu operata dietro una regola somministrata alla mente dall'*ente astratto* che conserva pure una similitudine analogica coll'ente assoluto da cui è astratto, e (pel complesso de' tipi) dietro un'altra regola, quella dell'*ordine*, che li unifica tutti, e che imita così l'unità dello stesso ente assoluto, in quanto può esser imitata da più enti limitati.

propria cognita con tutte le limitazioni tipiche di cui è suscettiva, con un solo atto eterno e immutabile d'intellezione, il qual atto è egli stesso. Dunque tutta la moltiplicità di questi termini, e delle operazioni sopra descritte con cui si formano, non avvien che pregiudichi alla semplicità della divina natura, e alla unicità di quell'atto che è ella stessa.

1307. Erano due le ragioni che ci potevano far dubitare della divina semplicità: 1° La moltitudine delle operazioni da noi descritte per ispiegare la tipificazione, e 2° la moltitudine de' tipi, i quali se avessero in Dio stesso una distinzione nella stessa natura e intelligenza divina, ci sarebbe una moltitudine e una moltiplicità.

La moltitudine delle operazioni descritte svanisce allorchè si sappia, che un atto solo può fare altrettanto di quello che fa una moltitudine d'operazioni e d'atti intellettuali, sebbene questi abbiano un'anteriorità e una posteriorità sia logica, sia qualunque. Poichè noi concepiamo una moltitudine di atti unicamente per ispiegare un effetto moltiplice. Se dunque tale è il potere d'un ente, che arrivi a quell'effetto moltiplice immediatamente, egli lo produce con un atto solo. Onde il modo limitato e imperfetto dell'operatore è quello che fa nascere il bisogno di molti atti per ottenere un effetto moltiplice o molti effetti ad un tempo; ma non ci ha intrinseca repugnanza, che tali effetti sieno con un solo atto potentissimo e perfettissimo immediatamente ottenuti. E nell'uomo stesso si ha l'esempio di due maniere d'operare dell'intelligenza, per l'una delle quali al termine e all'effetto voluto perviene con molte operazioni, per l'altra perviene ad ottenere lo stesso termine ed effetto o con un numero d'operazioni molto minore, o anche con un atto solo; di che noi abbiamo dato esempio nella Psicologia parlando del raziocinio sintetico (1686—1697).

Per riguardo poi alla moltitudine de' tipi, nel libro precedente, dove abbiam dato la teoria della semplicità, noi abbiam già osservato che la loro moltitudine non è altro che la moltitudine degli enti finiti da Dio creati (e loro relazioni): che il subietto di questa moltitudine sono gli stessi enti finiti realmente esistenti in se stessi: e che così Iddio non vede co' detti tipi la moltiplicità propria, una moltiplicità di cui sia egli stesso il

subietto, ma una moltiplicità d'un altro, cioè la moltiplicità dell'ente relativo. Appartenendo dunque la moltitudine e la moltiplicità agli enti relativi, come subietti di tali predicati, avviene ch'essi abbiano una moltiplicità di relazioni ossia di similitudini coll'unica essenza divina, per modo che il fondamento della *moltiplicità* di queste similitudini non è in Dio, ma solo negli enti finiti, e in Dio è solo il termine unico e semplicissimo di tali relazioni.

1308. Nè giova replicare, che Iddio, conoscendo la moltiplicità di queste similitudini, deve ricevere nella mente una moltitudine d'oggetti dai quali la sua mente riesca, per così dire, screziata, e quindi veramente moltiplice. Poichè il dir questo sarebbe segno manifesto, che non si concepisce nel vero suo essere l'atto creativo. Conviene attentamente considerare, che l'atto creativo fa due cose ad un tempo, crea mettendo gli enti finiti in essere, e ne produce i tipi; nè una di queste cose in Dio è veramente anteriore all'altra (essendo eterno l'atto creativo), ma sono ambedue simultanee ed identiche. Poichè crea conoscendo: il conoscere è creare. La similitudine dunque degli enti finiti coll'essenza divina è creata cogli enti finiti, senza che questi in Dio sieno anteriori a quella, o quella a questi (benchè questi sieno nel tempo dov'hanno l'esistenza relativa, quando quella è in Dio ab eterno); è una medesima cosa creare gli enti, e vedere la loro similitudine. Ora, Iddio crea gli enti con un atto solo, dunque con un atto solo concrea con essi le relazioni di similitudini che hanno colla divina essenza, poichè il crearli è un vederli come simili alla divina essenza. Ma queste similitudini non hanno la loro moltiplicità nella divina essenza, che è solo il termine della moltiplicità di tali relazioni di similitudine: la hanno invece negli enti finiti. Se quindi l'atto creativo di questi non pone alcuna moltiplicità nel Creatore, non ve la pongono nè pure le loro similitudini o tipi eterni.

In altra maniera si può esprimere questa risposta alla fattaci obbiezione.

Colui che conosce che un altro è moltiplice, non è perciò moltiplice egli stesso conoscente; perchè conosce la moltiplicità o la moltitudine non come cosa propria, ma come cosa altrui. Nè vale il replicare, che in tal caso ci sono *molti conosciuti*, e

i *molti conosciuti* sono nella mente, come conosciuti: onde ci sono i *molti* nella mente stessa, e però la mente è moltiplice. Poichè i *molti conosciuti* sono nella mente, come obietti. Gli obietti poi non sono subietti, essendo anzi l'obietto il contrario del subietto. E la moltiplicità non si predica che d' un *subietto*. Onde gli obietti possono essere molti, senza che per ciò il subietto, cioè la mente, sia moltiplice.

1309. S'insisterà di novo dicendo, che pure l'obietto è qualche cosa della mente, e però che la moltiplicità dell' obietto dee recare qualche moltiplicità alla mente. Ma si consideri attentamente la natura dell'obietto mentale, e non si confonda con quella del subietto, e l' istanza svanirà. L' obietto ha due rispetti, e però ammette due concetti. Ha un rispetto colla mente in quanto è suo termine proprio, e come tale è della stessa sostanza della mente; e ha un rispetto con ciò ch'esso rappresenta, e nel nostro caso sarebbe rappresentante degli enti finiti. Ora, considerato come termine essenziale della mente divina, esso altro non è che l'ultimazione del suo atto, e però è identico coll'atto intellettivo divino e colla divina essenza. Considerato come rappresentante degli enti finiti, esso apparisce come moltiplice, ossia diviene altrettanti oggetti o tipi quanti sono gli enti finiti che rappresenta. Tutto sta dunque in considerare che cosa sia questa rappresentazione di molti enti finiti. Egli è chiaro che l' oggetto rappresenta questo o quell' ente, secondo che la mente lo considera in relazione con questo o con quell'ente, il che è considerarlo come rappresentativo. Che l' oggetto dunque rappresenti attualmente questo o quell' ente, ciò dipende dall'atto della mente che lo considera rappresentante questo o quell' ente. Or si concepiscano tanti atti della mente quanti sono gli enti finiti; e lo stesso oggetto mediante questi atti intellettivi, che sono ad un tempo creativi, li rappresenterà tutti. Sembrerà invero, che l'oggetto per tali rappresentazioni diventi egli stesso molti oggetti; ma ciò è una illusione. Il vero si è, che restando l'oggetto un solo, ci sono molti atti intellettivi che lo rendono rappresentativo di molti. L' apparente moltitudine degli oggetti si riduce ad una moltitudine di atti della mente che considera quell'oggetto diversamente. Noi già vedemmo che molti atti d' una mente possono

essere ridotti ad un atto solo, che equivale a molti, ed ottiene lo stesso effetto che ottengono i molti; vedemmo che questo dee necessariamente avvenire in una mente perfettissima, perchè appartiene alla perfezione l'ottener tutto con un atto solo, e all'imperfezione e alla limitazione l'aver bisogno di molti atti. È dunque in Dio un solo oggetto (l'essenza divina) che ha virtù di rappresentare i molti enti finiti, e un solo atto della mente divina (che è la stessa essenza divina), che rendendo quest'oggetto unico (cioè se stessa) rappresentativo di molti enti finiti, li crea nella loro propria relativa esistenza.

E perchè si veda meglio come un solo oggetto possa rappresentarne molti, mediante l'attività della mente, suppongasi ch'io avessi la potenza di creare cose simili a me stesso. Egli è manifesto, che potendo io prendere da me stesso con diversi atti della mia mente l'esempio e il tipo di molte cose, potrei creare non solo enti del tutto uguali a me, ma anime e corpi, parti diverse del corpo e dell'anima con diversi gradi d'intelligenza, corpi più grandi e più piccoli, animali irrazionali ecc. Di tutte queste cose io sarei l'unico esemplare, l'unico oggetto in cui ha riguardato la mente; ma la mente con atti diversi ha preso da quest'unico oggetto la rappresentazione delle cose ch'ella crea. Ora, la mente divina prende da se stessa, oggetto unico ed assoluto, tutti i tipi che vuole, non con atti diversi, ma con un atto solo e semplicissimo; e rispetto a se stessa que'tipi sono l'ultimazione di quell'unico suo atto, fuori di sè stessa sono gli enti reali aventi l'esistenza relativa ciascuno a se medesimo, e dico ciascuno, perchè ciascuno nell'esistenza relativa è divenuto subietto, e non più obietto.

CAPITOLO IV.

Natura della prima Causa e corollari importanti che ne derivano.

Articolo I.

Della verità e dell'energia dell'atto intellettivo divino.

1310. Dopo aver noi veduto nel capitolo precedente, come la Mente eterna prima causa possa concepire gli enti finiti, il che

abbiamo chiamato tipificazione, dobbiamo vedere com'essi vengono all'esistenza propria e relativa per opera della stessa prima causa, il che diciamo creazione. E questo gran fatto, come abbiamo osservato, conviene che lo consideriamo a parte a parte, prima trattando della creazione delle persone finite, poi dell'altre coso impersonali che ad esse si riferiscono: tutto questo, facendo uso delle cose che abbiamo già dette.

Uopo è dunque richiamarsi alla mente quello che abbiamo detto: che Iddio è l'essere, e la natura dell'essere è quella di esser mente, e mente attualissima, cioè pura intellezione.

Quest'atto intellettivo, che è l'essere, intende se stesso oggetto essenziale, e in se stesso come unico oggetto intende gli enti finiti, i quali sono enti completi quando abbiano l'essere personale.

Quest' atto intellettivo è perfettissimo, e però l' energia sua è pure pienissima. Da questo avviene che, intendendo sè stesso, sè stesso non resti solo oggetto interno dell'intellezione, ma l'inteso acquisti di più una sussistenza propria e personale, che dicesi Verbo. In fatti avendo l'atto intellettivo per oggetto sè stesso, se quest' oggetto della intellezione rimanesse solo un termine e ultimo punto dell'intellezione e non sussistesse di sussistenza propria e personale, l' intellezione non sarebbe infinita e perfettissima; poichè l'essenza divina, che è la cosa intesa, non sarebbe pienamente intesa, giacchè sussistendo l'essenza divina intelligente, e non sussistendo la cosa intesa, la cosa intesa come intesa non sarebbe l'essenza divina, bensì una sua similitudine o idea. Ma la similitudine o idea non fa conoscere pienamente la cosa qual è in se stessa. Per conoscere adunque pienamente la cosa in sè esistente, è necessario che essa come intesa sussista, ossia che l'atto intellettivo sia tale, che non produca solamente un semplice oggetto a se stesso, ma un oggetto pari alla cosa che vuole intendere. E poichè la cosa che l'intellezione divina vuole intendere è se stessa tutta qual è personalmente esistente, è necessario che la cosa intesa come intesa abbia una esistenza personale pari alla stessa essenza intelligente, e così ci sieno due persone aventi l'una e l'altra la stessa intellezione. E lo stesso abbiamo già detto della terza persona, che è la stessa essenza che esiste personalmente come essenza amata, per la perfezione dell'atto dell'amore.

E come questa processione delle persone consegue necessariamente alla perfezione assoluta dell'atto intellettivo volitivo, di maniera che ammessa questa perfezione si dee conchiudere a quelle processioni; così consegue lo stesso, se si considera che l'atto intellettivo volitivo di cui parliamo è l'*essere* stesso, il quale per termine del suo atto non può avere che essere, perchè è tutto e solo essere indivisibile e illimitabile.

L'infinita energia di quest' atto intellettivo lo rende perfettamente *vero*, perchè raggiunge il suo oggetto, che è se stesso, così pienamente da produrlo come *inteso* sussistente, siccome pure lo produce come amato sussistente. Laonde il Verbo, fatto uomo, chiama *vero* il Padre: *est VERUS qui misit me* (1).

1311. Pertanto egli è uopo dire una cosa somigliante della creazione degli enti finiti. Abbiamo inteso come l'atto intellettivo divino pensi gli enti finiti quali oggetti, e come questi non potrebbero essere oggetti distinti nella mente divina, se non fossero distinti nella lor propria sussistenza. Poichè s'è visto, che propriamente non ci sono molti oggetti distinti nella mente divina, ma un oggetto solo, e che l'atto creativo della mente è quello che, equivalendo a molti atti, vede quell' unico oggetto come rappresentante di tutto ciò di finito che vuol vedervi. Or questa, che i Teologi chiamano *scienza di visione* o *d'approvazione*, è quella colla quale conosce l'ente finito sussistente perfettamente, e il conoscerlo così è crearlo. Perocchè, dato che Iddio atto intellettivo voglia conoscere in se stesso un ente finito, diciamo ora una persona, egli è chiaro che l'oggetto di quest'atto di perfettissima cognizione non potrebbe essere che la stessa persona sussistente, e non basterebbe una sua similitudine imperfetta o una specie della persona, perchè la pura similitudine e la specie fa conoscere bensì qualche cosa della persona, ma non la persona reale sussistente in se stessa (2). Conviene dunque che la persona conosciuta sia in un modo perfettissimo in Dio, se deve conoscerla perfettamente, perchè *quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis*, come ben dice S. Tommaso (3).

(1) Jo. VII, 28.

(2) *Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere.* S. Th. S. I, XIV, VI.

(3) Ib.

1312. In noi, che abbiamo una cognizione imperfetta, non avviene così; ma dobbiamo conoscere i sussistenti con due atti. A noi è prima d'uopo l'intuizione della specie, che ce ne dà una cognizione imperfetta, ossia la cognizione dell'ente come possibile, il quale non è ancora ente qual richiede di essere per propria natura, perchè all'ente, alla persona, è necessario d'essere in se stessa, acciocchè sia persona (1). E dobbiamo aggiungere in appresso un *atto d'affermazione*, che noi facciamo quando n'abbiamo la percezione sensitiva. Ma la *percezione sensitiva* non essendo che l'azione d'un altro in noi esercitata, cioè un effetto in noi prodotto, che non è tutto l'agente, un effetto del quale ci serviamo come di *segno* per conoscere l'esistenza dell'agente causa d'un tal effetto, è manifesto che la sussistenza della persona non ci è nota qual è in sè immediatamente, ma per un passaggio che la nostra mente fa dal *segno* e dall'effetto alla cosa *segnata* ed alla causa. Questa dunque ci rimane incognita in se stessa, chè come tale non è in noi, e coll'affermazione che aggiungiamo alla specie noi altro non facciamo che conoscerne l'esistenza. La natura poi, se si tratta d'una persona, l'argomentiamo trasportando nell'ente, di cui abbiamo conosciuta l'esistenza, la forma della persona nostra, di cui solo abbiamo positiva cognizione. E questo è conoscere imperfettamente: poichè non è già che conosciamo immediatamente la *realità* dell'altra persona, ma solo pensiamo che deva esser simile alla nostra.

Non può esser così il conoscere perfettissimo di Dio, il quale, appunto perchè perfettissimo, dee conoscere anche la *realità propria* di ciascuna persona e di ciascun ente finito. Onde convien dire, che la realità stessa, che è il punto oscuro della cognizione umana, sia perfettamente conosciuta in Dio. La realità, in quant'è realità d'altri, da noi si conosce solo per affermazione che si pronunzia in conseguenza d'un *segno* che se ne riceve,

(1) *Intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in primo Physicorum: si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur, quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum et per consequens ejus esse.* S. I, XIV, VI.

qual è la sensazione in noi prodotta: in quant'è poi realità nostra propria, si conosce pel sentimento della medesima e per l'affermazione intellettiva. Ma in Dio la realità propria de' finiti si dee conoscere con un atto unico, che è intuitivo, imaginativo, e affermativo ad un tempo; e si dee conoscere sussistente, tale rendendosi con questo atto stesso perfettissimo con cui si conosce (1). Perocchè, come dicevamo, all'ente finito è essenziale il sussistere in sè: non può esser quindi conosciuto perfettamente, se non è conosciuto in ciò che appunto lo costituisce perfettamente, che è la sussistenza. O converrebbe dunque negare a Dio la cognizione de' finiti, o dargliela solo imperfettamente, o ammettere che la sua cognizione perfetta degli enti finiti è un atto creativo che rende sussistente il suo obietto, di maniera che la sussistenza in sè degli enti finiti consegue alla perfezione della divina intelligenza.

1313. Questa dottrina illustra e determina il significato d'alcune espressioni difficili, usate da' filosofi e da' teologi. Dicono, che le cose tutte sono in Dio non solo in quanto a quello che hanno di comune, ma anche in quello in cui si distinguono le une dalle altre, è in Dio anche la loro realità (2). Dicono, che le cose finite sono nella scienza di Dio loro causa (3). Dicono, che c'è un *doppio essere* degli enti finiti, l'essere *naturale*, e

(1) *Cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.* S. Th. S. I, XIV, XI. S. Tommaso in questo luogo argomenta che Iddio conosce la materia perchè n'è la causa creativa. Il nostro ragionamento procede all'inverso: argomentiamo ch'egli è causa creativa perchè conosce perfettamente gli enti reali, e quindi anche la loro realità e materia.

(2) *Et sic omnia in Deo praeexistunt non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur.* S. Th. S. I, XIV, VI.

(3) *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia.* Ib. VIII, ad 2m.

l'essere *intelligibile*; e che negli agenti della natura preesiste la forma della cosa da farsi secondo l'*esser naturale*, in quelli poi che operano per intelletto preesiste la forma della cosa da farsi secondo l'*essere intelligibile*, come nella mente dell'architetto o dell'edificatore la forma della casa; e questo essere intelligibile chiamano *similitudine* (1), volendo certamente dire *similitudine* dell'essere naturale.

Volendo noi sottomettere queste diverse espressioni alla critica, e, togliendo loro d'attorno quello che possono avere d'equivoco, determinarne il vero significato, primieramente diciamo, che l'essere gli enti finiti *in Dio*, o nella *scienza di Dio*, sono espressioni equivalenti, perchè in Dio, come dicono, *intelligere est esse* (2). Se gli enti finiti sono nella scienza di Dio, ossia nell'intendere di Dio, ossia in Dio che è intellezione sussistente, dunque essi hanno un *essere intelligibile*, e quest'essere intelligibile non è diverso da Dio stesso, perchè è lo stesso atto divino, che è quanto dire l'essenza divina, poichè in Dio si avvera quello che troppo universalmente fu detto, cioè: che *intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis; sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem* (3). Dissi che a questa sentenza si diede troppa estensione, perchè s'avvera compiutamente in Dio solo, e negli altri intelletti non s'avvera pienamente. Poichè ciò che v'ha di assolutamente e per sè conoscibile non è che l'essere. Ora, secondo S. Tommaso di cui è quella sentenza, l'ente finito non è l'essere, e nè pure il proprio essere: *nulla forma vel natura creata est suum esse* (4). Se dunque il solo essere è

(1) *In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum ESSE NATURALE, sicut in his quae agunt per naturam, sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum ESSE INTELLIGIBILE, ut in his quae agunt per intellectum, sicut SIMILITUDO domus praeexistit in mente aedificatoris.* S. I, XV, I.

(2) *Cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia, et ejus esse.* S. Th. S. XIV, IV.

(3) Ib.

(4) S. Th., De pot., II, I.

intelligibile, e l'altre cose sono intelligibili solo per l'essere e nell'essere, e se niun ente creato è il suo essere, e se niun intelletto può intendere se non quello che è *intelligibile*: consegue che nessun ente intellettivo che non è l'essere possa intendere cosa alcuna se non uscendo di sè e unendosi all'essere, che è un altro, per la qual congiunzione con un altro egli diviene intelligente. All'incontro Iddio, essendo l'essere stesso, ha l'intelligibile in sè, non trae l'oggetto intelligibile altronde, chè l'intelligibile è lui stesso, perchè egli stesso è l'essere; e però di lui solo s'avvera pienamente quello che disse Aristotele troppo estesamente, cioè che *intelligibile in actu est intellectus in actu* (1). Noi

(1) De An. III, 6. All'incontro in un altro modo si deve intendere quello che dice Aristotele: che *sensibile in actu est sensus in actu*. Questa sentenza, e quella che Aristotele pronuncia dell'intelletto, sono malamente da questo filosofo messe insieme, come venissero a dire la stessa cosa. È dunque da osservarsi: Il *sensibile in atto*, cioè quello che è nel senso, altro non è che il *termine* dell'atto di sentire, ossia, parlandosi del sensibile che s'ha per le sensazioni particolari, è una modificazione del termine fondamentale, e forma una cosa stessa col principio sensitivo, come il termine forma una cosa sola col principio col quale è indivisibilmente unito. Ora, considerato questo negli animali irragionevoli, essi altro non hanno nel detto *sensibile*, fuorchè: 1° una modificazione del proprio termine; 2° e una passione, ossia l'azione modificante in sè ricevuta, di cui la causa è un altro: quest'altro, non lo sentono qual è nella sua esistenza subiettiva e sostanziale, ma sentono in sè soltanto l'azione di esso che li modifica. Ma quando si tratta d'un ente che oltre essere sensitivo è anche intelligente, allora quest'intelligente prende il *sensibile in atto*, cioè il sentito, il suo termine modificato, come un *segno* della causa della modificazione, la quale è un altro ente diverso da lui. Poichè dunque l'intelligenza assume l'azione sentita come un segno *dell'ente che la esercita in lei*, da quella partendo ella viene a conoscere l'esistenza subiettiva di questo, e specifica e determina quest'ente subietto mediante l'azione sensibile esperimentata. Ma se non c'è l'intelligenza, il senziente finisce il suo atto nel proprio termine passivo. Se dunque trattasi del puro *sensibile in atto*, questo è certamente il senso in atto, qualora per senso s'intenda il termine del principio sensitivo; salvo ch'esso prova l'azione d'un altro, azione che tuttavia si fa entro lui. Ma se si tratta del *sensibile in atto* come *segno* naturale adoperato dall'intelligenza per conoscere l'ente esterno che ha prodotto il sensibile, allora si suol chiamare *sensibile* quest'ente esterno causa immediata dell'azione sensibile, quantunque questo significato della parola sensibile sia improprio, perchè non indica il solo sensibile in sè, ma il sensibile in relazione coll'intendimento che ne fa uso nel compiere la sua propria intellettuale operazione.

di vero concepiamo l'atto dell'intendere (prendendo da noi l'esempio) come l'unione dell'intendimento con ciò che s'intende, quasi l'intendere sia l'effetto di questa unione (1). In fatti appresso di noi l'intendimento e l'inteso sono due cose distinte che si considerano anco in separato, e così ciascuna di esse in potenza, onde poi rimangono veramente distinte anche quando sieno unite: nella quale unione ciò che sussiste è il solo intelligente in atto come un subietto individuamente unito ad un obietto che non è lui. Ma Iddio è lo stesso *intendere* attuale (2): è più che intelligente o che intelligibile: è, come abbiam detto, intelligente in atto ultimato, che noi diciamo *per sè inteso*. Per questo nell'intendimento della creatura, oltre il subietto intelligente, e il reale inteso, c'è di mezzo la *specie*, che è quella forma obiettiva che attua l'intelligente e che non è l'intelligente, ma è ciò che è per sè intelligibile, cioè l'essere, e però è ciò che il nostro intendimento immediatamente intende (3), e

Aristotele confonde questi due significati della parola sensibile; e indi è, ch'egli paragona il *sensibile* così di frequente all'*intelligibile*, il quale, benchè in atto in se stesso, è un altro diverso dall' intelligente umano in atto, come dicevamo, solo per l'intelletto divino avverandosi che non sia assolutamente un altro, ma che diventi un altro relativamente. Non essendosi quindi accorto Aristotele di questo doppio significato che noi enti intellettivi diamo alla parola *sensibile* secondo che lo consideriamo puro da se stesso, o come un *segno* di cui fa uso la nostra intelligenza, fu obbligato a concedere al senso un primo grado d' intelligenza, sentenziando, che *sensus cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia* (De An. II.), e così dando al senso vere *specie*, come all' intelligenza; quando il sensibile non diventa specie significativa dell'ente materiale, se non per l'uso che ne fa il nostro intendimento.

(1) *Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur* intelligere *quasi quidam effectus differens ab utroque.* S. I, LIV, I, ad 3m. *Sciendum, quod de ratione eius quod est* intelligere, *est quod sit intelligens et intellectum.* (Op. de intellectu et intelligib.).

(2) *Solum esse divinum, est suum intelligere, et suum velle.* S. I, LIV, II.

(3) S. Tommaso, facendo l'analisi dell'intendere umano, distingue il *principium quo* dal *principium quod*. Il *principium quo*, dice, è la *specie*, con cui l'uomo intende; il *principium quod* è la stessa *cosa intesa* mediante la specie. E questo è vero, quando per la *cosa intesa* s'intende il *reale finito;* perchè questo, non essendo intelligibile per se stesso, deve esser reso intelligibile da ciò che è per sè intelligibile, e tale è l' essere, che in

in cui e per cui intende poi i reali con un atto d'altra natura, che è l'affermazione e la predicazione. Iddio invece non ha bisogno d'una *specie* diversa da sè stesso per intendere, perchè è egli stesso intelligibile e inteso per sè, a cagione ch'egli è l'essere stesso, il qual solo è intelligibile, e solo in lui sono intelligibili l'altre cose: onde Iddio intende la propria essenza, e con questa, come dicemmo, intende l'altre cose finite. Ma s'egli vuole intendere quest'altre cose finite, convien che le veda nella propria essenza dove sono virtualmente comprese; se dunque vuol vederle distintamente e attualmente, il che è in suo potere, conviene che le distingua e attui. Ma posto che le distingua ed attui colla forza del suo atto intellettivo per vederle, esse già esistono in sè stesse; il che è quanto dire sono create. Dacchè esse non preesistono e però non possono essere conosciute, non possono essere conosciute se non con quest'atto stesso con cui sono create, perchè solo create sono distinte dalla divina essenza, e tra loro: e delle cose finite non esistenti non ci può essere in Dio altra conoscenza pratica se non virtuale (1).

quanto fa conoscere le cose reali, a queste riferito, si dice specie. Ma non si deve credere, che la specie sia ciò con cui s'intende il reale, senza ch'essa stessa sia prima ancora e immediatamente intesa. Essa anzi è l'*inteso immediato* della mente umana, e il reale è l'*inteso mediato*. Il che è riconosciuto anche da S. Tommaso, il quale dice così: *Id quod est PER SE INTELLECTUM non est res illa* (cioè quella cosa reale finita) *cuius notitia PER INTELLECTUM* (cioè per la specie) *habetur, cum illa sit intellecta quandoque in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res naturales* (ecco i reali finiti) — *cum tamen oporteat quod INTELLECTUM* (quello che è inteso per sè, l'essere, la specie) *sit in intelligente, et unum cum ipso, nec etiam intellectum per se est, et similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum* (De intellectu et intelligibili). La prima cosa intesa dunque dall'intendimento umano è la *specie*, ossia l'essere intelligibile per sè, e per questa poi s'intendono i reali finiti, e perciò essa dicesi *intelligendi principium*, o *principium quo*.

(1) *Eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem* (S. Th. S. I, XV, III, ad 2m). E per *ratio* S. Tommaso intende *principium cognitionis ipsius* (rei), *secundum*

1314. In Dio dunque non ci sono specie (1), tenendo luogo di *specie* l'unica essenza divina che è non solo l'intelligibile, ma il per sè inteso. Pure, se non si danno a Dio *specie* distinte di ciascun ente creato, colle quali conosca ciascun ente, gli si sogliono attribuire *idee*, intendendo per idea non ciò con cui si conosce, ma la *forma separata* dalla cosa, la qual forma è ciò che si conosce. S. Tommaso infatti così definisce le idee: *Per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes* (2). Ma è da ben considerare che, se l'idea è la forma delle altre cose, separata dalle cose esistenti, chi conosce tale forma non conosce ancora le cose nella loro propria sussistenza, ma solo la parte formale delle cose esistenti in sè. Onde le idee, prese in questo senso, non bastano a spiegare la cognizione che Iddio ha delle cose singole esistenti. Nè vale il definire l'idea, come fa il Gaetano, *ratio obiectiva rei* (3), perchè la ragione obiettiva della cosa non fa ancora conoscere se la cosa sussiste o no. Soggiunge poi S. Tommaso, che l'idea serve a due usi, cioè o serve ad *esemplare* di quella cosa di cui ella è forma, o serve a *principio della cognizione* della cosa medesima, secondo che le forme delle cose conoscibili si dicono essere nel conoscente (4). Se l'idea, che è pur una cosa sola, serve a due usi, *ad duo esse potest*, cioè a produrre, come esemplare, e a conoscere, come principio della cognizione, dunque ella è anche « principio

quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente (Ib. I). Ora, in Dio non hanno nessuna distinzione le cose ch' egli non ha distinte creandole, perchè il fondamento della distinzione delle cose è nelle cose stesse, e non in Dio, come insegna S. Tommaso, giacchè *relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam non sunt realiter in ipso* (De pot. q. VII, a. v); onde la cognizione che ha Dio de' semplici reali possibili altro non è che la cognizione della sua propria virtù (*Rinnovamento*...). Ma si badi però di non credere, che le relazioni tutte delle cose create sieno de' meri possibili, poichè sono con esse concreate, e però dalla divina mente già distinte.

(1) Ved. S. Th. S. XIV, II, ad 2m, et 3m.

(2) S. I, XV, I.

(3) In S. I, XV, III, *quoad secundum*.

(4) *Forma autem rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente*. S. I, XV, I.

con cui si conosce ». Ma il principio *con cui* si conosce, secondo S. Tommaso, è la *specie, qua fit intellectus in actu. Hæc igitur similitudo*, dice, cioè la specie, *se habet in intelligendo sicut intelligendi principium* (1). L'idea dunque è la stessa specie, quando se ne fa uso, come principio della cognizione. Nè regge la distinzione che fa il Gaetano tra il principio della cognizione come informante l'intelletto, il che chiama *specie*, e il principio della cognizione come forma intesa, il che chiama *idea* (2). Poichè la *forma intesa* è appunto quella che informa l'intelletto, ed è perciò tanto *specie* quanto *idea*. Non conviene moltiplicare le distinzioni inutilmente: il che ingombra la filosofia, e la rende sofistica. Infatti tale è la natura dell'intelletto, che altra forma non ammette, se non l'obiettiva, benchè questa si possa riguardare da noi in due rispetti: come termine interno e forma dell'atto intellettivo, e come principio intellettivo d'un'altra cosa o d'un altro modo di essere. Laonde S. Tommaso stesso non si guarda in molti luoghi dall'adoperare *specie* per *idea* (3). E riconosce, che ciò che informa l'intelletto (*principium quo*) è la prima cosa che l'intelletto intende (*principium quod*) e che dice *per sè intesa* (4). È dunque da dire che S. Tommaso, quando

(1) *De intellectu et intelligib.*

(2) *Similiter cum litera dixisset, quod idea est principium cognitionis, statim addidit limitationem, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente, quasi diceret: non dico, quod idea est principium cognitionis, quia hoc sonaret quod ipsa esset ratio cognoscendi, ut species intelligibilis, sed quod ipsa est principium cognitionis eo modo quo formæ cognoscibilium obiective in cognoscente existentes, principia cognitionis ipsarum rerum cognoscibilium dicuntur.* In S. I, XV, I. Erra qui il Gaetano per troppa sottigliezza nel distinguere, non avvertendo che la forma dell'intelletto non è, e non può esser altro, che la stessa *forma obiettivamente* esistente nell'intelletto; tale essendo la natura dell'intelletto, di non ammettere altra forma, che l'obiettiva, e per questa appunto rendendosi egli in atto (*Ideol.* 384).

(3) Così, volendo dire, che il fabbricatore non può avere *l'idea esemplare* della casa senza conoscere le parti, dice: *Sicut ædificator SPECIEM domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius.* S. I, XV, II. E usa pure *specie* per idea, parlando di Dio. Ib. XXV, V, ad 2m et 3m.

(4) *Id autem quod est per se intellectum non est res illa, cuius notitia per intellectum habetur etc. Intellectus enim non potest intelligere, nisi*

distingue la *specie* dall'*idea*, parla secondo il modo dell'intendere nostro imperfetto: poichè in noi veramente c'è un solo principio con cui intendiamo, e ci sono molte cose intese: essendo il principio, con cui intendiamo tutto, l'*essere ideale*, e le molte cose da noi intese avendo in noi molte forme, si dicono queste idee o specie a cagione che sono distinte in noi per la distinzione reale delle percezioni sensitive, alle quali noi riferiamo l'idea o la specie unica dell'essere; la quale non impropriamente si può dire *specie*, ove si voglia intendere per questa il principio con cui s'intendono l'altre cose, e *idea* quando la si considera come l'oggetto per sè inteso. E però quando S. Tommaso dice: *Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur* (1), dice certamente una bella verità; ma è da notarsi che sostituisce alle idee le *molte cose intese*. Ora le *molte cose intese* da Dio non sono semplicemente molte forme intellettuali, ma sono le cose stesse.

1315. Quando dunque il S. dottore lascia i vocaboli e le formole prestabilite dall'aristotelismo, allor diventa chiaro, e cessa ogni equivoco. Poichè non si limita solamente a dire, che Iddio conosce tutto colla sua essenza come con una specie sola o *principium quo*, ma dice medesimamente, che l'idea in Dio non è altro che la sua stessa essenza come *principium quod*. *Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia* (2). La *specie* dunque e l'*idea* in Dio è egualmente l'unica sua essenza per sè intesa. Come dunque conosce le *molte cose finite*? Risponde S. Tommaso: pei diversi rispetti che la sua unica essenza ha alle diverse cose finite; e l'essenza acquista nome di *molte idee* per questi diversi rispetti. Ma i rispetti diversi tra la essenza divina e le cose finite non ci possono essere, se non ci sono le cose finite che sono un estremo di tale relazione. E le cose finite non ci sono, se Iddio non le produce. Convien dire dunque che è un medesimo atto quello con cui Iddio produce le cose

secundum quod fit actu per hanc similitudinem etc. Parla dunque della specie *qua intellectus fit actu*, e questa dice essere *quod est per se intellectum*, cioè idea. *De intellectu et intelligibili.*

(1) S. I, XV, II.

(2) S. I, XV, I, ad 3m.

finite e i rispetti di esse alla propria essenza. Non può dunque dividersi in Dio la cognizione attuale e distinta e piena delle cose finite dalla creazione di queste, e però è un atto medesimo quello del conoscerle e del crearle. Onde S. Tommaso dice, che il mondo è fatto da Dio *per intellectum agentem* (1). E da questo viene che i *molti rispetti* dell'unica essenza divina alle creature, pei quali Iddio conosce le creature, come essi fossero altrettante idee, sono essi stessi causati da Dio ab eterno, secondo che insegna S. Tommaso medesimo (2), e costituiscono quella sapienza di cui è scritto: *ab initio et ante secula creata sum* (3). Le idee dunque sono prodotte ab eterno ad un tempo colle cose temporanee, e dipendono dalla libera intelligenza divina, come abbiamo già detto (4).

Ma questa parola di *rispetti* produce equivoco, perchè riceve un doppio significato. S. Tommaso dice: *Deus non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus sicut intellectas* (5). Conosce dunque Iddio: 1° molte cose distinte; 2° conosce i *rispetti diversi* che queste molte cose conosciute hanno colla sua essenza: *et hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus sicut intellectas.* Questi *rispetti diversi* dunque, come ragioni o *idee intese*, sono posteriori alla cognizione che ha Dio delle cose distinte, sono *rispetti ideali* conseguenti e riflessi (6): non sono dunque necessari acciocchè

(1) S. I, XV, 1.

(2) *Huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.* Ib., II, ad 3m.

(3) Eccl. XXIV, 14, Prov. VIII, 23.

(4) *Absolute loquendo*, dice S. Tommaso, *non est necesse Deum velle aliquid, nisi se ipsum.* S. I, XLVI, 1.

(5) Ib., ad 2m.

(6) Certamente il Gaetano considerò in questo modo i detti *rispetti* quando scrisse, che i *rispetti ideali* non sono necessari acciocchè Iddio conosca distintamente le creature; mentre S. Tommaso pone le *idee necessarie* in Dio, tanto al fine che conosca distintamente le creature, quanto al fine che gli servano, così conosciute, d'esemplare a creare, onde dice: *sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum;*

Iddio conosca le *molte cose distinte*. Come pertanto conosce molte cose distinte? Colle molte idee, dice S. Tommaso. Ma come le idee sono molte? Le idee, dice, sono la sua essenza; ma coi *diversi rispetti* ella acquista la ragione di più idee, *respectus quibus multiplicantur ideæ*. Altri dunque sono i *rispetti ideali* che conseguono alla cognizione che Dio ha delle molte cose; altri sono quei rispetti che l'essenza divina ha colle cose, pei quali Iddio conosce le molte cose distinte. Questi rispetti devono essere anteriori alla cognizione che Dio ha delle cose, perchè la costituiscono. Ma anteriormente alla cognizione che Dio ha delle cose distinte, non ci sono le cose: i rispetti dunque dell'essenza divina, che costituiscono la cognizione delle cose, devono essere quelli stessi con cui le cose vengono all'esistenza. Anteriormente poi all'esistenza delle cose e della cognizione delle cose, altro non c'è che l'unica *essenza intelligibile per sè* di Dio,

dum tamen intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus (S. I, XV, II, ad 2m): dove si vede, che l'idea è quella che fa intendere la casa. Per conoscere dunque le cose create distinte ciascuna secondo la propria ragione e natura, argomenta S. Tommaso, è necessario ammettere molte idee in Dio. Ma come possono esser molte, dice, se è unica la sua essenza con cui tutto conosce? Risponde, che questa essenza ha diversi rispetti alle diverse cose, e che per questi rispetti *multiplicantur ideae* (Ib. ad 3m.). Se pertanto i rispetti sono necessari a far che le idee sieno più, e se è necessario che sieno più, acciocchè Iddio conosca distintamente le cose, dunque questi *diversi rispetti* sono necessari alla cognizione distinta che ha Dio delle cose. Come dunque il Gaetano potea scrivere: *Ex hoc autem habes quod respectus ideales non ponuntur necessarie ad hoc, ut Deus distincte intelligat creaturas, ut quidam interpretari videntur. Constat enim quod perfectio intellectionis divinæ non mendicat a respectibus rationis, sed ponuntur necessarii ut necessario constituti ex perfectione intellectionis divinæ?* Scrive così l'acutissimo Commentatore, perchè qui considera i *rispetti* nella loro astrazione, come qualche cosa di mezzo tra Dio e le creature, e perciò li chiama ideali. Ma i rispetti che distinguono le idee, nel senso di S. Tommaso, propriamente altro non sono che lo stesso atto dell'intellezione divina che crea le cose, limitandole e distinguendole; la cognizione non precede a quest'atto, ma è quest'atto stesso creante. A quest'atto possono conseguire, supposta una riflessione e astrazione, i *rispetti ideali* e astratti di cui parla il Gaetano: e questi non sono certamente necessari alla divina cognizione delle cose, ma ad essa conseguenti.

e l'*intellezione divina*. Nell'*essenza divina per sè intelligibile* ci sono tutti gli enti finiti, ma solo virtualmente e indistinti. L'atto dell'intellezione divina li rende distinti, e così li crea. Resi così distinti gli enti e creati, si possono per astrazione cavare i *rispetti ideali* tra le cose distinte già e create, e la divina essenza: rispetti posteriori e non necessari alla cognizione che Dio s'è formata delle cose col semplice atto della sua intellezione. Conviene dunque dire, con più proprietà, che non c'è niente d'ideale in Dio, se non posteriormente o almeno simultaneamente all'intellezione reale, con cui Iddio e distingue ad un tempo e crea le cose finite. Perciò quando si pongono molte idee in Dio, allora si parla al modo umano: l'uomo ha bisogno dell'idea per produrre qualche lavoro, perchè non crea nè la materia, nè la forma; la materia gli è data da fuori, la forma gli è data anch'essa, ma è data al suo intelletto, come sua stessa forma obiettiva, e insieme come un altro. Iddio invece crea la materia e la forma finita ad un tempo colla sua semplice intellezione, che però è anteriore a tutte le forme, e a tutte le idee.

1316. Rimosse le idee distinte (distinte in senso proprio, e non in senso attributivo, nel qual senso soltanto gliele dà S. Tommaso) dalla divina essenza, è salva la semplicità perfetta di questa divina essenza (1). Che se si ammettessero molte idee in Dio distinte, come sono distinte nell'uomo, s'incorrerebbe nell'assurdo di dover ammettere degli enti possibili distinti, indipendenti da Dio. E poichè si usò fin qui da' filosofi e da'teologi un linguaggio

(1) S. Tommaso dice, che *non est contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat* (S. I, XV, II); e questo è verissimo. Ma i *molti distinti intesi* devono esser fuori di Dio, acciocchè non pregiudichino alla divina semplicità, poichè se nella divina natura ci fossero *molti intesi*, in questa sarebbevi moltiplicità. Sebbene dunque dica S. Tommaso, che *respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo*, soggiunge però, *non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo*; e conviene intendere, che la moltiplicità resta come una cosa che è fuori di Dio, e che Iddio la intende soltanto; poichè la cognizione de'molti non è ella stessa *molti*, quando i molti sono fuori. Non rimane dunque in Dio, che l'atto di cognizione, ossia la semplice intellezione divina, e l'oggetto di questa, in quant'è moltiplice, rimane al di fuori, come si spiegherà.

imperfetto, veniente dalla supposizione di questa moltiplicità di idee in Dio, applicandosi a Dio quello che è solo proprio della mente umana, perciò alcuni filosofi più coerenti ne trassero poi una conferma all'accennato errore, che i possibili sieno enti eterni indipendenti da Dio, come ultimamente fece con grande ardimento il P. Parchetti ne' suoi *Fragmenta Cosmologiæ* (1). All'opposto altri ingegni, atterriti da questa conseguenza assurdissima e inevitabile, negarono affatto i possibili, in vece di spiegarli sanamente riformando l'inesattezza del linguaggio applicato a Dio, siccome fece quel raro e pio ingegno del P. Ercolano Oberrauch nella sua *Teologia morale*.

Non ci sono dunque, a rigore parlando, più idee in Dio, prese queste come forme intelligibili delle cose, ossia non ci sono più *oggetti ideali*; anzi non ci sono affatto *idee*, ma c'è un solo oggetto intelligibile e un solo atto d'intellezione che intende producendo l'inteso; giacchè niente può essere pienamente inteso, se l'intelligente coll'atto d'intenderlo non lo produce (2).

1317. Ma se dalla divina natura, a parlar con rigore, si devono

(1) Lucani 1844. Dice, che la comune sentenza *non esse possibilia nisi meras ideas Dei, communi sensui et sermoni adversari evidentissime patet. Universi homines res possibiles ab rebus existentibus dividunt: aiunt vulgo Deum ante creationem reliquisse entia in pura possibilitate; creando dare entibus existentiam; posse quæ extant ad statum primitivum reducere* (p. 10): e d'altrettali maniere di dire si serve per dimostrare, che tutti gli uomini, e i filosofi stessi, favellando suppongono sempre, che i possibili sieno veri enti, eterni, indipendenti da Dio. Egli non s'accorge, che gli uomini parlano all'umana: che tali espressioni non sono rigorosamente vere: che i *possibili distinti* sono que' rispetti ideali logicamente posteriori all'eterno atto della creazione: che i *possibili indistinti* non sono che l'intelligibilità della divina essenza: che la possibilità della loro distinzione altro non è che l'onnipotenza della divina intellezione che può creare gli enti finiti distinti; e che la *necessità de' possibili* viene dalla necessità stessa della divina essenza, dove sono virtualmente ed eminentemente contenuti.

(2) Quindi l'acutissima sentenza del Vico, che *quemadmodum verum divinum est, quod Deus dum cognoscit, disponit et gignit; ita verum humanum sit, quod homo, dum novit, componit item ac facit: et eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum quia elementa componit, rem faciat; solidam Deus, quia comprehendit omnia, planam homo quia comprehendit extima. De antiquiss. Italorum sapientia.* C. I.

affatto rimuovere le idee, che a lei s'applicano solo per una maniera di parlare analogico tolto da ciò che accade nella mente umana, che cosa sarà il *cognito* della mente divina? Sarà lo stesso *reale intelligibile*, senza nulla di mezzo: ma questo reale non in quanto è puramente in se stesso, che è la sua esistenza relativa, ma in quanto il reale in se stesso esistente è in Dio. Abbiamo distinto il reale che l'uomo conosce, dal reale che conosce Iddio. Il reale conosciuto dall'uomo non è intelligibile, ma si rende tale per mezzo dell'idea, che è l'essere. Il reale che conosce Iddio è intelligibile, senza bisogno d'idea o d'altro che lo renda intelligibile, perchè è l'*essere*, e l'essere è il solo intelligibile per la sua propria essenza. Onde, posto che l'essere sussista, come necessariamente deve sussistere se è puro essere e però essere con tutta la sua natura di essere, egli deve per essenza conoscere se stesso, e però è a se stesso non solo intelligibile, ma anche essenzialmente inteso, che è quanto dire per sè oggetto. Nel per sè inteso havvi di necessità la continua intellezione ultimata che è l'atto di esser per sè inteso. Ma poichè è inteso tutto pienamente, perciò, oltre essere intellezione ultimata o inteso, deve come inteso sussistere per sè, quale sussiste come intellezione. In quanto dunque è per sè inteso, in tanto è intellezione e sapienza ultimata e completa comune a tutte e tre le divine sussistenze, ma in quanto l'inteso sussiste in sè come inteso, egli come una seconda persona si distingue dall'intellezione che non ha potuto esser perfetta senza far sussistere come se stessa il proprio oggetto, così generandolo: e lo stesso è a dire dell'atto d'amore, il quale, in quanto è ultimato e amato, costituisce l'amore e la beatitudine essenziale comune alle tre divine sussistenze, ma in quanto quest'atto d'amore non potea esser perfetto senza che l'amato stesso come amato sussistesse, e però il fece sussistere, in tanto è spirata la terza persona sussistente.

Ma fermandoci all'atto della perfetta intellezione, alla illimitazione di questa appartiene, ch'ella non solo intenda l'essere infinito, ma che intenda tutti gli enti finiti in esso compresi per una *virtualità d'eminenza* (1); avendo noi già veduto, che

(1) Il Gaetano scrive: *Sapientes vero docent, quod in essentia divina*

in un oggetto maggiore virtualmente esistono i minori, i quali è della natura dell'intelligenza il poter distinguere in esso per via dell'astrazione tipica. Questo, niuna intelligenza il potrebbe fare in un'idea vota di realità, come nell'idea dell'essere, che è un essere virtuale dove tutto il reale è nascosto, onde da noi si chiama una *virtualità di scadenza*; ma ben il può far l'intelligenza quando un oggetto reale a lei sia dato, come per mezzo d'una statua grande si può conoscere e immaginare una statua piccola, aggiungendovi, siccome dicemmo, le limitazioni che è nella virtù volitiva dell'intelligenza di produrre (1). Può dunque l'intelligenza infinita nell'ente finito conoscere e discernere di cognizione tutti gli enti finiti ch'ella voglia, ossia

continentur omnia indistincte et elevate ut effectus in causis eminentibus, sic tamen perfecte, ac si distincte continerentur. Et quoniam hoc procul dubio est verum, ut naturæ causarum ostendunt, ex hoc patere potest quod essentia divina, ut species intelligibilis, non repræsentat alia immediate, sed mediante se ipsa ut obiecto: habet enim se od alia sicut species causæ ad effectus, ad quos causa illa se potest extendere. In S. I, XIV, V. Or sembra, che quando il Gaetano dicea *ut naturæ causarum ostendunt*, avesse presenti le cause prive d'intelligenza: poichè le cause intellettive non possono operare con una cognizione solo indistinta delle cose. Deve dunque ammettersi, che anteriormente all'atto creativo e libero gli enti finiti sieno nell'essenza divina indistinti e in una *virtualità d'eminenza*, ma posteriormente a quest'atto devano esser da Dio conosciuti distintamente. Questa distinzione però non affetta Iddio, come abbiamo detto e come spiegheremo meglio, ma gli enti finiti, da lui distinti e creati, che sono il subietto della distinzione medesima.

(1) Quest'è quello che insegna anche S. Tommaso (S. XIV, VI) scrivendo: *Omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur. Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, vel ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem: homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere.*

formarsene, come dicevamo, i tipi. Ma dato che Iddio si formi questi tipi attuali, già esistono in se stessi gli enti finiti. Poichè gli enti finiti, e sopratutto gli enti finiti persone, hanno un'esistenza propria e in sè, e senza questa esistenza propria in sè non sono enti finiti. Una qualunque *similitudine* ideale dell'ente finito non è l'ente finito, e il conoscer quella non è il conoscer questo; perchè l'ente finito esistendo per la sua propria natura realmente in se stesso, e la similitudine reale non esistendo in se stessa, ella non può far conoscere l'ente che esiste in se stesso, ma solo l'ente possibile, senza determinare se esista in se stesso o no. Anzi, ella non può nè pure far conoscere l'ente possibile, se non a condizione che l'ente reale in se stesso in qualche modo ci sia. Poichè la similitudine ideale, non essendo in nessun modo lo stesso ente reale, involge una relazione con questo, e però è a questo logicamente posteriore. In fatti, o la mente si ferma alla sola similitudine, o dalla similitudine procede a pensare l'ente reale. Se si ferma alla sola similitudine, la similitudine non è più nè manco similitudine: sarà un'entità qualunque, ma la mente non potrà mai accorgersi che quella sia la rappresentazione per via di similitudine di un'altra cosa, se il pensiero non proceda avanti e non termini a quest'altra cosa rappresentata (*Ideol.* 107/n.). Quest'altra cosa dunque ci deve essere o in sè, o pensata prima della sua rappresentazione. Se è pensata prima della rappresentazione ossia della similitudine, allora di certo la sua similitudine non è quella che me la fa conoscere: la similitudine ideale è posteriore al pensiero della cosa pensata, ond'io devo pensarla prima della sua similitudine. E se la penso prima della sua similitudine, ella esiste in sè; poichè il pensiero in tal caso termina veramente nella cosa in sè, e non potrebbe terminare nella cosa in sè, se questa veramente non ci fosse in sè. La similitudine ideale dunque è assolutamente posteriore all'esistenza della cosa in sè, e al pensiero di questa. Data poi la similitudine ideale posteriore alla cosa in sè e al pensiero di questa, ella sola non mi farebbe ancora conoscere la cosa in sè, perchè la similitudine può far conoscere ciò che è comune e universale della cosa in sè, ma non mai la stessa cosa in sè esistente (*Ideol.* 92—94). Nessuna idea pertanto o similitudine ideale basta a far conoscere l'ente

finito nella sua natura compiuta, che importa l'esistenza in sè. Che cosa dunque a ciò si richiede? Si richiede il *verbo* della mente, come abbiamo dimostrato nell'Ideologia (531-534, 495/n., 851/n., 1328/n., 1355). Ma altro è il verbo della mente umana, altro il Verbo nella mente divina.

1318. Il verbo della mente umana non produce gli enti finiti assolutamente, ma solo li produce relativamente alla mente umana. Produrli alla mente umana è una produzione dianologica, nella quale consiste la cognizione umana delle cose in sè. Anteriormente dunque al verbo della mente umana, gli enti finiti hanno un'esistenza in sè; ma anteriormente al Verbo divino, niun ente finito esiste; perciò col Verbo divino vengono all'esistenza in sè.

La stessa mente umana, o per dir meglio il soggetto intelligente uomo, è uno degli enti finiti che esiste in sè, assolutamente parlando; ma col suo verbo, in quanto termina nello stesso soggetto intelligente, esiste relativamente a sè (*Ideol.* 439-443; *Psicol.* 61-81); del pari col suo verbo conosce gli altri enti, in quanto realmente e in sè sussistono. Ma come avviene questo verbo? Primieramente è dato all'uomo l'essere ideale che si può dire una similitudine ideale di tutte le cose virtualmente in esso contenute e nascoste. Ma di questo essere non può far uso come di similitudine, finchè a lui non sieno dati gli enti finiti. Questi gli sono dati in un sentimento oscuro e intelligibile, che è quello che costituisce la sua propria natura subiettiva, atto ad essere modificato col ricevere l'azione che gli altri enti finiti esercitano nel medesimo. Dato questo sentimento e le sue modificazioni (nè l'uno nè le altre essendo essere), nell'idea dell'essere che intuisce egli le apprende, e allora l'essere ideale comincia ad uscire dalla sua virtualità di scadenza, mostrando come suo contenuto tanto quel sentimento fondamentale, quanto le sensazioni speciali che lo modificano. Allora l'uomo pronuncia il proprio sentimento come un ente esistente, e le azioni fatte in quel sentimento come prove di altri enti esistenti che pure pronuncia ed afferma esistenti. Questi pronunciati della propria esistenza e dell'esistenza d'altri enti sono quelli che si dicono *verbi* della mente: i quali costituiscono la cognizione che ha l'uomo degli enti reali in quanto sono in sè

sussistenti (1). Il *verbo* dunque della mente umana è il *sentimento* pronunciato come *ente in sè*, se trattasi del proprio sentimento sostanziale, o è il pronunciamento d'*altri enti in sè*, argomentati dall'azione loro esercitata nel nostro proprio sentimento, siccome quella che suppone un ente subietto di essa. Questi pronunciati del subietto intelligente lasciano in lui la persuasione e la cognizione che sussistano tali enti reali in sè come sentimenti, o come agenti. Al soggetto umano intelligente, anteriormente ad ogni suo verbo, è dato dunque in separato: 1° l'atto dell'essere senza termine; 2° de' reali finiti. E il verbo umano consiste nel congiungere quello con questi, cioè nel *predicare* l'atto dell'essere de' reali finiti, e così formarli a se stesso e conoscerli come enti in sè essenti; perchè « l'ente in sè essente è un reale che ha l'atto dell'essere ».

Tale non è il Verbo divino. A questo Verbo non precedono come dati nè l'essere ideale, nè un sentimento reale finito. Conviene dunque concepire in altro modo il Verbo divino.

Il processo logico, adattato alla nostra mente, per arrivare in qualche modo a formarci un concetto sì sublime è il seguente.

1319. Devesi prima concepire la costituzione dell'Essere Dio, e poi la creazione degli enti finiti.

Per concepire in qualche modo la costituzione dell'Essere Dio, si dee mover dal concetto dell'Essere per sè inteso.

C'è dunque l'*Essere per sè inteso*: quest'essere è compiuto e infinito, e però realissimo vivente e sussistente in sè.

L'*Essere per sè inteso* importa un infinito atto d' intelligenza con cui intende pienamente se stesso come vivente e sussistente, atto sempre compiuto ab eterno. Egli non intende se stesso per alcuna similitudine o idea: questa non ci può essere, nè sarebbe sufficiente a intendere ciò che sussiste in sè, ma unicamente c'è il sussistente vivente tutto intelligibile per sè (2). Quest' atto d'intelligenza dunque non può essere che un pronunciato di sè,

(1) Que' vocaboli che i gramatici dicono *verbi*, distinguendoli da' nomi, esprimono effettivamente quell' affermazione per la quale l'uomo conosce l'ente in quanto fa l'atto suo proprio d'esistere, come abbiamo mostrato nella Logica, 321, e n.

(2) S. Th. S. I, XIV, II.

cioè un Verbo di tale intelligenza. Ma se quest'atto termina in tutto se stesso come sussistente e vivente in sè, è conseguente di logica necessità, che l'*inteso* sia ad un tempo *inteso* rispetto al subietto intelligente, e *sussistente in sè come inteso.* In quanto è puramente inteso, puramente obietto nell'intelligente, è la sapienza essenziale a Dio, poichè nell'intelligente come intelligente rimane la cognizione come effetto di ciò che ha pronunciato, e questa cognizione altro non è che lo stesso intelligente nell'atto ultimatissimo; ma in quanto sussiste come inteso, è una persona in se stessa, diversa da quella dell'intelligente come intelligente, ed è il *Verbo personale* di Dio. Così Iddio è costituito, lasciando noi di parlare della terza persona.

Ma l'intelligente che intende e ha inteso pienamente se stesso, in se stesso inteso ha tutti gli enti finiti in una virtualità d'eminenza, perchè ha tutta la realità e la perfezione. Come dunque intende se stesso sussistente pienamente, pronunciandosi, così può pronunciare tutti, o quanti vuole, gli enti finiti che sono in lui, e così conoscerli perfettamente. Conoscerli perfettamente è conoscerli in tutta la loro natura, parte della quale è la loro reale sussistenza in sè. Se vuole dunque conoscerli pienamente secondo la loro propria natura sussistente in sè, dee pronunciarli e affermarli. Questo pronunciamento li produce come intesi nello stesso intelligente divino, rimanendo in esso la cognizione loro come effetto del pronunciamento, ossia ultimazione dell'atto, non diverso dall'atto stesso; ma questi intesi esistono per ciò anche in sè, chè altramente non sarebbero in sè esistenti e sussistenti conosciuti; e quest'è l'atto della creazione per la quale esistono in sè gli enti finiti perchè esistono in Dio come perfettamente conosciuti. Ora, questo modo d' esistere in Dio come intesi, come pronunciati di Dio, è quello che S, Tommaso chiama l'*essere intelligibile delle creature*; la loro sussistenza poi in se stesse è quello che egli chiama l'*essere naturale* delle medesime (1).

(1) S. Tommaso in un luogo delle questioni disputate (De pot.. q. VIII, a. I.), e nell'opuscolo « De intellectu et intelligibili » che sembra un estratto delle sentenze del santo Dottore, dice che « l'intelligente nell'intendere « può avere un ordine a quattro cose, cioè alla *cosa* che s'intende, alla « *specie* intelligibile colla quale l'intelletto si pone in atto, al suo *inten-*

1320. L'atto dunque dell'intellezione divina è sempre il pronunciamento d'un verbo, sia che pronunci se stesso qual è sussi-

« *dere*, e alla *concezione* dell'intelletto ». Qui non parla più d'idee, e per concezione dell'intelletto, *conceptio intellectus*, intende il verbo della mente. Distingue questa *concezione* dalla *cosa intesa*, perchè talora (*interdum*) la cosa intesa è fuori dell'intelletto, quando la concezione è sempre nell'intelletto, e dice, che l'intelletto forma la *concezione* per conoscere la cosa intesa, *propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat*: la distingue dalla specie intelligibile colla quale l'intelletto si pone in atto, perchè questa si considera come principio dell'azione dell'intelletto, *principium actionis intellectus*, laddove la detta concezione si considera come il termine dell'azione e come cosa costituita dall'intelletto in se medesimo, *prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum*. Finalmente l'*intendere* è la stessa azione dell'intelletto. In questa analisi dunque si distingue: 1° il principio dell'intendere, *species*; 2° il termine interno dell'intendere, *conceptio seu verbum*; 3° l'azione stessa dell'intendere, *intelligere*; 4° la cosa intesa, *res intellecta*. Ma la cosa intesa è doppia, e però comparisce due volte nel discorso di S. Tommaso. Poichè comparisce la cosa come oggetto puramente inteso, e comparisce come subietto in sè sussistente: come obietto puramente inteso è la stessa specie che informa l'intelletto, e di lei presa in questo senso dice poco appresso il S. Dottore: *forma autem intellectus est res intellecta*, quando prima avea detto questo della specie, poichè *est in actu* (intellectus) *per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium*: questa specie o forma è quello che noi diciamo l'essenza o l'idea della cosa da noi semplicemente intuita. Ma poichè la cosa, oltre esser così *oggetto puramente inteso*, che è l'*esser intelligibile* di S. Tommaso, sussiste anche in sè subiettivamente, perciò la *cosa intesa* come oggetto ha bisogno d'essere conosciuta in altro modo come in sè sussistente, cioè nel suo *esser naturale*, e questo si ottiene col *verbo*, il che dice S. Tommaso così: *propter hoc enim intellectus CONCEPTIONEM REI* (cioè il verbo) *in se format ut REM INTELLECTAM* (come oggetto, specie, idea, essenza) *cognoscat* (come in sè esistente). Dove apparisce, che, anche secondo S. Tommaso, il verbo presta il servigio di far conoscere le cose come in sè esistenti, laddove la specie o idea fa conoscere solo le cose come oggetti interni della mente, e che il verbo suppone già la cosa intesa nella sua essenza, la quale prima intelligenza della cosa è principio o inizio, come noi diciamo, della cognizione della cosa, cognizione che si compie poi col verbo, come la cosa si compie coll'esistenza subiettiva in sè. Ora l'intelletto divino non si compie già od attua per la specie quasi distinta da lui, come avviene dell'intelletto umano (S. Th. S. I, XIV, II, ad 2m et 3m); ma se per ispecie s'intende l'attualità dell'intelletto, si può dire che è egli stesso specie sussistente, *ipsa species intelligibilis est intellectus divinus* (S. I, XIV, II, et IV), e in tal

stente, sia che pronunci e affermi gli enti finiti in sè contenuti in una virtualità d'eminenza: questo è il solo modo di conoscenza perfetta, e il solo perciò che conviene a Dio. Ma l'atto con cui pronuncia se stesso sussistente, e l'atto con cui pronuncia gli enti finiti, non sono perciò due atti o due verbi; ma Iddio fa ciò, e ha sempre fatto ciò ab eterno con un solo pronunciamento e con un solo verbo, e quest'atto di pronunciamento divino è l'unica intellezione divina, è Dio stesso, l'*intelligere subsistens* di S. Tommaso (1).

Ciò che v'ha di più difficile in questo fatto a concepire (in quella maniera che per noi si può) è, come questo intendere sia in due persone divine. Ma se bene s'attende, qualche concetto di questo mistero possiamo pure formarci, ponendo mente alle cose seguenti.

Quest'*intendere* o questo *pronunciare* sempre ab eterno compiuto è sussistente, e però costituisce un subietto personale, vivente. Il pronunciato che è lo stesso pronunciare nella sua ultima compiutezza è in quel subietto personale come cognizione, cioè coscienza di se medesimo, e questa coscienza personale è necessaria alla personalità. Ma poichè il pronunciato è perfetto, anche come pronunciato deve sussistere e avere di conseguente come tale la sua personalità o coscienza personale. Ma la co-

caso questa specie è ben altro dalla *specie* dell'intelletto umano che non fa conoscere il sussistente. Per accomodare questa maniera alquanto ambigua di parlare, gli Scolastici distinsero due sensi della parola specie, e inventarono le parole *species impressa*, e *species expressa*. Dissero, che la prima era impressa nell'intelletto *per modum formæ quiescentis et manentis*, e questa chiamarono *principium intellectionis*; la seconda poi dissero che è *conceptio*, o *species formata ab intellectu et in eo per modum emanationis*, e chiamarono questa *terminus intellectionis* ossia *verbum*. (Cf. S. Th. in I; Dist. XXVII, q. II, II, 3). Ma il modo più semplice e netto di parlare si è quello di stabilire, che a Dio non conviene propriamente nè ciò che noi intendiamo sotto la parola *specie*, nè ciò che intendiamo sotto la parola *idea*, e di Dio giova solo dire, che *intelligere subsistens est unum, et est Deus* (come s'esprime S. Tommaso, S. I, LIV, I.), e che questa intellezione sussistente ha un Verbo, il quale, in quanto è nell'intelligente come suo essenziale costitutivo, è la sapienza essenziale di Dio, in quanto poi sussiste egli stesso con sussistenza propria, è il Verbo coeterno al Padre che lo genera colla stessa intellezione che è egli stesso.

(1) S. I, LIV, I.

scienza personale è incomunicabile, finiendo in se stessa. Ci hanno dunque due coscienze personali incomunicabili, e di conseguente due persone realmente distinte, l'una delle quali è principio dell'altra come pronunciante, l'altra è termine come pronunciato. Ma nell'una coscienza personale c'è tutto ciò che c'è nell'altra, eccetto che l'una è pronunciante e affermante, e l'altra è pronunciata e affermata. Se c'è tutto in ambedue, ci deve essere anche il pronunciato, perchè il pronunciato è la scienza, il noto per sè. È dunque necessario che lo stesso pronunciato abbia due modi: l'un modo, che sia pronunciato come *obietto* della scienza del pronunciante (l'essere inteso per sè); l'altro modo, che sia pronunciato, non puro obietto, ma obietto come sussistente in sè, obietto avente come tale l'esistenza subiettiva e personale. In quanto dunque il pronunciato è obietto del pronunciante, in tanto a questo appartiene come termine essenziale dell'atto del pronunciante, ed appartiene alla coscienza personale e alla personalità di questa, e costituisce la scienza essenziale di Dio, perchè il pronunciante la comunica all'altre due persone colla propria essenza. Ma in quanto il pronunciato oltre essere obietto è subiettivamente esistente ed ha una propria incomunicabile personale coscienza, in tanto è un'altra persona divina, è il Verbo sussistente, la quale è generata dal sussistente che la pronuncia. Così ci ha nelle due persone identità perfetta e numerica di essere, e solo diversità di modi che definiscono le due persone per le coscienze diverse sussistenti. E nell'una di queste coscienze personali non c'è niente più che nell'altra, eccetto che l'una ha la propria personalità che non è l'altra. Ma che una persona manchi dell'altrui personalità, non è difetto o imperfezione; poichè avendo ciascuna tutto per sè ed in sè, e questo tutto essendo numericamente identico, ciò che resta solo diverso è l'origine, la prima dando e avendo sempre dato tutto alla seconda, il qual atto di dare è ella stessa (1), onde ella stessa non sarebbe, se non desse e avesse sempre dato tutto alla seconda.

Dal che segue, che nella prima non c'è vera priorità, e nella

(1) *Relatio autem in Deo est substantia eius*. S. Th. De pot. q. VIII, a. I, ad 8^{m}.

seconda non c'è posteriorità, ma sono simultanee e coll'atto stesso costituite. La differenza dunque nascente *puramente* dall'origine non importa nè perfezione, nè imperfezione (1), nè maggioranza, nè minorità, nè priorità, nè posteriorità, ma solamente importa la costituzione di Dio uno e trino. Che se si dà al Padre una priorità, e al Figliuolo una posteriorità, questo è un parlare puramente dialettico e non conforme al vero, ma veniente dal modo imperfetto del pensar nostro.

1321. Si può di qui intendere come S. Tommaso dica che il Verbo della mente sia una *similitudine* della cosa intesa: *Oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectae* (2). Non si deve già intendere, che sia una similitudine a guisa d'un ritratto che rassomiglia ad una persona. Questa è una specie di similitudine posteriore, che non è tale per sè, ma che tale diventa per una *idea* comune la quale s'applica dall'intelligente alle due cose, contenente ciò in cui le due cose sono identiche (*Ideol* 182—187). Non si deve nè pure intendere che sia una similitudine a quella guisa che le sensazioni sono similitudini colle quali noi conosciamo in qualche modo i corpi (*Ideol.* 948—960). Queste sono similitudini in senso improprio, e propriamente altro non sono che segni ed elementi, da' quali, argomentando, ci formiamo quel verbo della mente col quale pronunciamo i corpi, verbo che è la percezione intellettiva de' corpi stessi. Dicesi ancora similitudine il riscontro degli enti finiti reali e sussistenti colle *idee* che abbiamo di essi; e questa è una vera similitudine in senso proprio (*Ideol.* 1115—1118, 1180—1189), ma una *similitudine imperfetta*, perchè l'*idea* non rappresenta mai alla mente la cosa intera, ma solo alcun che d'universale e di comune ch'è nelle cose (*Ideol.* 91—97, 215/n., 432), e per lo meno le idee non racchiudono l'esistenza in sè, ossia la sussistenza della cosa (*Ideol.* 177/n., 407).

Dacchè dunque l'idea d'una cosa è vera similitudine della cosa, sebbene imperfetta, vediamo in che questa similitudine consista. L'idea, noi abbiamo detto, ci fa conoscer l'*essenza* (*Ideol.* 646,

(1) *Oppositio relationis... ex neutra parte importat imperfectionem.* S. Th. De pot. q. VIII, a. I, ad 13m.

(2) De pot. q. VIII, I.

647): è l'essenza stessa in quanto si manifesta all'intendimento. Ma l'essenza della cosa è la cosa stessa: dunque l'idea o essenza è la cosa in quanto si rende a noi intelligibile (*Ideol.* 1182). Rendersi un'essenza o un ente a noi intelligibile è lo stesso che divenire oggetto al nostro intendimento. Ma un ente, oltre rendersi intelligibile a un intendimento, esiste in se stesso. Lo stesso ente dunque si può pensare in due modi: in quanto si rende intelligibile, ossia come *oggetto*; e in quanto sussiste in sè, e perciò come *subietto*. La similitudine dunque giace ne' due modi dello stesso ente: l'oggetto è la similitudine del subietto: il subietto quand'è simile al suo obietto dicesi vero. Se dunque l'ente è vero, nella similitudine in senso proprio e primo si suppone sempre l'identità dell'ente, e i due modi, l'oggettivo e il subiettivo, la cui relazione dicesi similitudine; e il primo estremo di essa, cioè l'ente come oggetto, dicesi esemplare, l'altro estremo dicesi copia, ectipo, realizzazione. Tale è la natura della *similitudine* in senso proprio.

Ma l'idea, come dicevamo, non contiene e non fa conoscere l'ente come sussistente, ma solo qualche cosa di comune che rimane in potenza, cioè privo dell'ultimo atto dell'essere, che è la sussistenza. Non è dunque similitudine del sussistente; e però è similitudine bensì vera, ma imperfetta, perchè non rappresenta all'intendimento tutto l'ente.

Tutto l'ente è pronunciato dal Verbo. — Ma prima di parlare del Verbo in Dio, conviene che consideriamo il Verbo della mente umana.

1322. Il verbo pronuncia sempre la realità subiettiva. Solo è a porre attenzione, che la mente umana talora finge che anche ciò che non ha veramente nulla di subiettivo, l'abbia, per bisogno di ragionare e di operare. Conviene dunque distinguere nell'uomo due sorte di verbi: il verbo vero e primo, e il verbo dialettico e posteriore. Così l'affermare un predicato d'un subietto dialettico è un verbo dialettico; l'affermar relazioni di pure idee che non contengono realità, come nella maggior parte delle definizioni, è pur pronunciare un verbo dialettico; e tali sono anche le proposizioni negative (1). Con queste affermazioni la mente

(1) *Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam*

conosce a modo di verbo, ma non pronuncia un verbo vero e primo.

Lasciando dunque il verbo dialettico, che n'ha solo la veste, consideriamo il verbo vero e primo nell'uomo. Questo c'è, quando l'uomo afferma (o implicitamente o esplicitamente) qualche ente sussistente o reale. Due generi di enti reali egli afferma: gli *enti persone*, e gli *enti impersonali*. Il primo degli enti personali che afferma (almeno implicitamente) è se stesso: le altre persone egli afferma, avuta qualche prova della loro sussistenza, in quanto da se stesso prende la loro specie o idea, con cui ne conosce l'essenza. Il verbo dunque con cui afferma l'altre persone è posteriore al verbo con cui afferma se stesso. Afferma poi gli enti impersonali, per l'azione che esercitano in lui: e quelli che non esercitano azione sopra di lui, li afferma, avuta qualche prova della loro sussistenza o realità, immaginandoli e pensandoli sopra una specie cavata dalle azioni di quelli che hanno operato su lui. Il verbo dunque, con cui pronuncia e afferma le cose impersonali o personali di cui non ha esperienza, è posteriore al verbo con cui pronuncia le cose impersonali di cui ha esperienza.

Il verbo dunque più perfetto e anteriore della mente è quello con cui l'intelligente afferma se stesso; di poi quello con cui afferma ciò che agisce sul suo sentimento. Se non che, con questo secondo verbo l'uomo pronuncia bensì la sussistenza di enti diversi da lui, ma di enti tali, de' quali altro non conosce che la virtù che hanno di agire nel suo sentimento. Ora, quest'attività sperimentata di tali enti non è tutta la natura dell'ente stesso subiettivamente sussistente: rimane quindi, anche pronunciato un tal verbo, intieramente oscura ed ignota la natura del subietto operante, ed è la sua virtù attiva, che tien luogo di subietto. Questi enti si chiamano da noi estrasubiettivi, perchè del vero subietto nulla sappiamo, e ne cono-

propositionem affirmativam vel negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur (S. Th. De pot. q. VIII, a. I). L'esempio della definizione e della proposizione negativa è tolto dal verbo dialettico; la proposizione affermativa, se afferma il sussistente, inchiude un verbo vero e primo della mente.

sciamo solo la virtù di modificar noi, anche questa inducendola dalla sensazione o modificazione in noi prodotta. Per questo abbiamo distinto il principio corporeo, che ci resta ignoto nella percezione (*Ideol.* 853—856), dal *corpo*, che non è altro che la virtù di agire come termine del nostro principio sensitivo, e di modificar questo termine considerato da noi dialetticamente come ente subietto. Indi accade, che il verbo che noi pronunciamo quando affermiamo la sussistenza delle cose impersonali non sia una perfetta similitudine di tali cose come sussistenti. La qual mancanza di similitudine però nasce dall' imperfezione dell'idea, che non esprime la loro natura, ma solo l'effetto della loro azione in noi. Poichè quando si dice *verbo* non s' esclude l'idea, essendo il verbo « un'affermazione dell'esistenza propria e in sè, ossia della sussistenza, di quella realità che si conosce nell'idea ». Onde, se questa realità si conosce imperfettamente nell' idea, anche il verbo rimane imperfetto. Lasciamo dunque da parte anche questa sorta di verbo come imperfetto, giacchè noi cerchiamo il concetto d'un verbo perfetto; e rivolgiamoci a quel verbo con cui la persona umana pronuncia ed afferma se stessa.

1323. L'anima umana pronuncia certamente il più perfetto verbo che ella possa pronunciare, quando afferma se stessa: questa affermazione in qualche modo le è anche essenziale, come persona, e ne parleremo in appresso. Ella ha di sè l'idea più perfetta, perchè ella è essenzialmente sentimento (*Psicol.* 81—123): e perciò, quando pronuncia quel verbo con cui afferma se stessa, pronuncia cosa che conosce, la pronuncia, dico, come sussistente. Ma poichè questo sentimento sostanziale non è l'essere, ma solo ha l' essere, che è il solo intelligibile per sè, perciò ella non è per sè intesa, nè s'intende con se stessa, e, come dice S. Agostino, non è luce a se stessa; ma s' intende e si pronuncia nell'essere, che a lei si appalesa come puro obietto, e però come un altro diverso da sè subietto. Sono dunque due questioni diverse: « se l'anima intellettiva intenda sempre se stessa », e « se ella sia intelligibile ed intesa per se stessa ». Lasciando noi la prima da parte, diciamo, che il sentimento sostanziale che costituisce il subietto-anima non è intelligibile nè inteso per sè stesso, ma per l'essere e nell'essere che è un

altro da lei (*Ideol.* 439—442; 980—982) (1). L'anima è un principio semplice sensibile, non di sensibilità speciale ma psichica e universale (*Psicol.* 966—970 e Tav. p. 131 bis) (2). L'uomo dunque conosce se stesso nell'essere come un *principio vivente* sensitivo, e come tale si pronuncia. Un principio vivente sensitivo che si conosce e pronuncia è un compiuto subietto. Si conosce dunque come subietto e però come un ente, senza aver bisogno di supplire dialetticamente il subietto, come è necessitato a fare nella percezione intellettiva de' corpi. Ma nello stesso tempo intende, che questo subietto che si conosce non è intelligibile per se stesso nella sua sussistenza; e però rimane anche in questo verbo qualche cosa d'oscuro, perchè con esso si conosce, affermando che sussiste un subietto non intelligibile ». Poichè dunque il principio subietto sensitivo e intellettivo, preso da sè solo, non è intelligibile, nè pure questo *verbo umano*, che è il più perfetto di quelli che possa pronunciar l'uomo, è similitudine dell' uomo sussistente; e così molto meno gli altri verbi, co' quali l' uomo pronunzia l' altre cose, hanno natura di *similitudine*, ma l'hanno solo di *affermazione*. E indi è che nell'uomo si distinguono profondamente i due modi di conoscere: per oggetto, idea, o similitudine; e per affermazione, o pronunciato, o verbo. Ciò che si conosce nel primo modo è l'ente come oggetto, ma senza sussistenza propria. Ciò che si conosce nel secondo modo, è la sussistenza in sè: non

(1) Quantunque S. Tommaso dica, che *virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas* (S. I, XIV, II, ad Im), e tra queste virtù conoscitive sussistenti si ponga l'anima intellettiva, tuttavia egli tiene che l'anima si conosca potenzialmente, ma non attualmente (*Ideol.* 442/n.), perchè ha bisogno, per intendersi, d'una specie intelligibile. *Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis, vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum, sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili: quia utrumque est in potentia* (S. I, XIV, II): dove è da avvertire, che S. Tommaso parla di qualche cosa determinata che si senta o s'intenda.

Ma rispetto all'altra questione, se l'anima sia intelligibile per sè, S. Tommaso, negandolo, dà la stessa ragione che noi abbiamo accennata: cioè, che niuna creatura è l'essere stesso, ma solo ha l'essere. Ved. S. I, LIV, I-III.

(2) S. Tommaso vide nella sensitività qualche cosa d'infinito, quando scrisse: *Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia* (S. I, LIV, II).

però la sussistenza in sè come oggetto, ma puramente come sussistenza in sè non oggetto. Coll'idea ossia colla similitudine si conosce più e meno, secondo che è più determinata o meno. La cognizione di se stesso è composta da un'idea che rappresenta il subietto determinato d'un dato sentimento proprio, e da un'affermazione che pronuncia la sussistenza di questo sentimento e l'identità sua col pronunciante. La perfezione dunque di questo verbo deriva dalla perfezione dell'idea, ossia dall'essenza contenuta in essa, di cui si pronuncia la sussistenza; ma l'elemento di questa cognizione che deriva dal verbo rimane ancora oscuro, perchè il verbo pronuncia la sussistenza di ciò che non è intelligibile in se stesso, ma solo per partecipazione d'un lume straniero.

1324. Nè pure dunque questo verbo, che è il più perfetto e il più luminoso di tutti quei verbi che può pronunciar l'uomo, raggiunge la perfezione del Verbo divino (1). Iddio infatti si conosce, e si pronuncia ad un tempo e si afferma come intelligibile per sè, così fattamente, che non resta in questo verbo nessun punto oscuro, ma tutto è luce. In fatti la realità e sussistenza divina è intelligibile per se stessa come realità e come sussistenza, perchè, essendo infinita, è l'essere stesso. Quindi non si dà in Dio quella distinzione che si trova nell'uomo tra ciò che è conosciuto come oggetto, e ciò che è conosciuto come sussistente in sè subiettivamente; ma il cognito divino è insieme tanto oggetto, quanto sussistente in sè, perchè l'oggetto stesso è sussistente. Di qui procede, che l'oggetto divino sia la prima e perfettissima *similitudine*. Ma, come vedemmo, la vera e prima similitudine è la cosa in quant'è oggetto d'una mente. Lo stesso essere divino dunque da sè pronunciato è prima e perfettissima similitudine di se stesso. L'intellezione dunque sussistente, che è Dio, termina in se stesso *sussistente* come in perfettissima *similitudine* e *immagine* di se stesso, che è quanto dire come per sè inteso. In quanto dunque questa intellezione termina in se stessa sussistente, e questo per sè inteso sussistente si considera come essenziale all'intellezione stessa, cioè suo termine interno, puro oggetto, in tanto è sapienza essenziale; in quanto

(1) *Filius in divinis repræsentatur aliquo modo, sed deficienter per verbum mentis nostræ*. S. Th. in Ep. ad Coloss. Lect. IV.

poi questo per sè inteso sussistente si considera ed è sussistente in sè come inteso e persona, distinguesi dall'intelligente principio dell'intellezione, perchè come inteso è lo stesso intelligente e la stessa intellezione compiuta, ma in altro modo, colla relazione d'inteso consapevole d'esser tale, vivente e operante come tale, consapevolezza distinta così unicamente per la relazione d'origine, essendo originato e non originante (1).

Ma come l'intendere divino ha sempre natura di pronunciato o di verbo, che è il modo d'intendere perfettissimo, consegue che tutti gli oggetti di questo verbo non sono puri oggetti, ma oggetti sussistenti. Se dunque il pronunciamento divino non si porta solo in se stesso senza limitazioni, ma si porta anco negli enti finiti, virtualmente in sè contenuti, anche questi devono necessariamente sussistere. Ma la sussistenza di questi enti, finiti in se stessi, non è la sussistenza di Dio in sè, il quale è essenzialmente illimitato. Conviene dunque che tali enti sussistano della loro sussistenza propria, e così ci abbiano degli enti con una sussistenza subiettiva in sè diversa dalla sussistenza di Dio medesimo. Avendo una sussistenza in sè diversa dalla sussistenza di Dio, si dicono esistere fuori di Dio, perchè sussistere in sè è un sussistere fuori d'ogni altro subietto: non potendosi mai i subietti confondere. Così dunque accade la creazione.

Articolo II.

La prima e universal causa efficiente è un intelletto.

1325. Dalle cose dette intorno la virtù e l'efficacia dell'atto intellettivo divino procede, che la prima e universal causa non sia altro

(1) Vedesi qui, come l'esser *simile* non esclude, anzi importa, nella similitudine perfettissima da noi descritta, l'essere *uguale*; e come perciò i Padri ammisero tutt' e due le locuzioni, che « il Figliuolò è simile al Padre », e che « il Figliuolo è uguale al Padre ». Questa seconda determina di qual similitudine si tratti, e però non si concedeva agli Ariani la prima, perchè volevano negar la seconda. *Mihi quidem*, dice S. Ilario a Costanzo, *similitudo, ne unioni detur occasio, sancta est: sed tibi a me non concedenda est: quia æqualem eumdem et similem postea pie fatebor*. L. c. Constantium Imp. n. 22. Cf. L. De Synod. n. 72.

che un intelletto, e, per dir meglio, lo stesso *intendere* sussistente che è Dio. La qual dottrina è di S. Tommaso, che ne trae un'altra conseguenza bellissima, della necessità cioè, che tutte le cose abbiano un *essere intelligibile* nella divina mente. Poichè dice: *ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicunque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus, in quo est* (1). Tutto è dunque fatto dall'intelletto divino, che è essenzialmente volitivo, pratico, operativo, ed è una sola intellezione.

L'essenza divina intesa è ad un tempo esemplare di tutti gli enti finiti; ma contenendoli ella solo per una virtualità d'eminenza, c'è bisogno dell'intellezione libera che ne faccia la tipificazione e la creazione con un solo atto. Questa tipificazione non pone nessuna distinzione nella stessa essenza divina intesa, ma rimane atto dell'intelligente; e della distinzione sono subietto unicamente gli enti che risultano in sè esistenti per quest'atto. Benchè abbiamo già detto e più volte spiegato come avvenga questo fatto, tuttavia, essendo cose difficilissime a intendersi e a dirsi, vogliamo tentare di renderlo, se è possibile, ancor più chiaro.

Si supponga dunque che esista un uomo perfetto, e che esista oltre a quest'uomo un'intelligenza che lo contempli. Egli non è difficile a capire, che questa intelligenza, contemplando questo uomo, potrà coll'astrazione tipica formarsi i concetti d'un uomo meno perfetto, anzi di molti uomini con varie imperfezioni, di molti animali privi d'intelligenza, e delle varie parti sì di quest'uomo, come di questi altri uomini imperfetti, e di questi animali privi di intelligenza. Ora, tutti questi tipi distinti mettono forse le distinzioni che hanno tra loro nell'uomo perfetto esistente e contemplato, dal quale tali tipi furono tratti coll'opera d'una tale intelligenza? Nulla di questo: l'uomo perfetto è rimasto intero e inviolato, non ha ricevuto nulla; e tutto il lavoro si è compiuto nell'intelligente che ha in lui riguardati, e cavati da lui i detti tipi.

Pure, tutto ciò che di positivo e di perfezione c'è ne' detti tipi, tutto unito e raccolto c'è, come c'era prima, nell'uomo perfetto

(1) S. I, XIV, V.

esistente, dai quali i tipi furono tolti, c'è dico per una virtualità di eminenza. L'intelligenza in questo lavoro co' suoi atti ha solo aggiunto le limitazioni, ma queste limitazioni hanno prodotto una moltiplicazione di enti ideali; perchè egli è ben chiaro che ciascuno di questi enti ideali imperfetti non possono essere lo stesso identico subietto coll'uomo perfetto, ma altri subietti. L'intelligenza dunque è una causa che ha virtù « di moltiplicare, per mezzo dell'astrazione tipica, i subietti ideali, cioè i subietti nella forma di obietto ».

In quest' operazione dell' intelligenza, per la quale ella moltiplica i subietti ideali, concorre tanto l' uomo perfetto in cui l'intelligenza riguarda, quanto l'atto dell'intelligenza. Che cosa somministra l'uomo perfetto a questi tipi? Tutto ciò che essi hanno di perfezione positiva, perchè tutto questo la mente ha tolto dall'uomo perfetto. Che cosa somministra a questi tipi l'atto dell'intelligenza? Le limitazioni e le conseguenti distinzioni, che è a dire l'elemento negativo. Or che cos'è il limitare? Il *limitare* non è un oggetto, ma un atto dell' intelligenza, il termine di un atto; poichè la limitazione, essendo un negativo, non fa che togliere all'oggetto, limitandolo, e non aggiungere qualche altra parte di oggetto. Un oggetto dunque che non ha alcuna limitazione, quando l' intelligenza lo conosca e siccome proprio oggetto lo limiti, diventa un altro, unicamente per l'unione dell'atto intellettivo limitante e dell'oggetto illimitato. Tutto questo accade anche nell' intelligenza dell'uomo.

Ma l'intelligenza divina è intelligenza perfetta : e però non si può fermare a tipi ideali, i quali non fanno conoscere gli enti con perfezione, perchè gli enti imperfetti o finiti non sono tali, se non perchè hanno una sussistenza propria, e chi non li conosce nella sussistenza propria non li conosce pienamente. Essendo dunque l' intelligenza divina perfettissima, ed essendo lo stesso essere e l'intellezione essere attuale, il termine di questa intellezione non conviene che sieno puramente tipi ideali, ma enti sussistenti in sè: di che la creazione.

1326. Procedono quindi queste conseguenze :

1° Che l'*essenza divina, come per sè intesa*, contiene tutte le perfezioni delle cose create unite insieme in una virtualità d'eminenza, senza distinzione alcuna ;

2° Che l'*essenza divina, come intelligente,* avendo in sè l'essenza divina come per sè intesa, oggetto perfetto che anche sussiste come subietto personale, pensa quest'oggetto limitandolo: e questo pensiero limitante altro non è che atto dell'intelligenza divina, e non propriamente un oggetto novo, ma l'oggetto primo, cioè l'essenza divina perfetta per sè intesa in relazione coll'atto divino limitante, l'oggetto di prima limitato dall'atto dell'intelligenza;

3° Che quest'oggetto limitato dall'intelligenza divina sono gli enti finiti, i quali devono oggimai sussistere in se stessi atteso che, se non sussistessero con sussistenza propria, questo oggetto limitato non sarebbe perfettamente pensato, mancandogli l'ultimo atto, che è il subiettivo. L'azione dunque limitante dell'intelligenza divina unita all'intelligenza di se stessa, che è un solo atto coll'intellezione divina, è la potenza creatrice.

Non è dunque necessario ammettere più oggetti in Dio per ispiegare la creazione, ma un oggetto solo, la stessa essenza divina che contiene tutte le cose per una virtualità d'eminenza, e l'atto dell'intelligenza che liberamente limitando quell'oggetto, moltiplica gli enti finiti e li crea, rimanendo in questi, sussistenti in sè, tutte le distinzioni e ogni moltiplicità.

E l'ammettere più oggetti fu l'errore de' Platonici, nato da questo, che non distinsero accuratamente le idee dal verbo della mente, e fermandosi nella contemplazione delle idee, e vedendole causa della cognizione che noi abbiamo delle cose immutabili ed eterne, conchiusero che ci doveano essere molti principî per sè essenti ab eterno, per la partecipazione de' quali fossero informate le cose. Questo sistema, che non istimiamo esser quello di Platone, ma de' Platonici (che male intesero il loro Maestro non prendendo il tutto del sistema, ma una parte), pecca da più lati: 1° suppone la materia eterna, come quella che non può esser data dalle essenze ideali, che non la contengono; 2° suppone che ci sia qualche cosa di assolutamente intelligibile, perchè ogni cognizione ideale lascia la realità come un incognito, e quindi viene a negare una intellezione perfetta, la quale solo è Dio. Laonde sapientemente S. Tommaso li riprese con queste parole: *Platonici ponebant ideas dicentes: quod quaelibet res fiebat ex eo quod participabat idèam, puta hominis, vel alicuius alterius speciei. Loco enim harum*

idearum, nos habemus unum, scilicet Filium, Verbum Dei (1). E ancora: *Platonici etiam errant hic, dicebant enim in rebus diversas esse perfectiones, et quamlibet attribuebant uni primo principio, et secundum ordines earum perfectionum ponebant ordines principiorum, sicut ponebant primum ens a quo participant omnia esse, et aliud principium ab isto, scilicet primum intellectum a quo omnia participant intelligere, et aliud principium, vitam, a quo omnia participant vivere. Sed nos non sic ponimus, sed ab uno principio res habent quidquid in eis perfectionis est* (2). I quali errori nascevano a questi filosofi dalla troppa confidenza che ponevano nelle idee, non osservando il vôto che queste hanno in sè, e quindi non sapendo elevarsi a qualche cosa di più perfetto. Si contentavano dunque di sostantificare degli astratti, parendo loro tanto più perfette le idee, quanto fossero più astratte; senza avvedersi che se guadagnavano in estensione, perdevano in comprensione. E così dovevano dividere l'essenza eterna, perfettissima, e sussistente, in più principî.

Articolo III.

Come si dica che tutte le cose finite sieno in Dio, senza cadere nel panteismo.

1327. In questa maniera s'intende come si dica con verità, che tutte le cose sono in Dio, senza perciò cadere nel panteismo. Questo sistema nasce da una maniera di pensare materiale, che non raggiunge la verità dell'esposta teoria.

In fatti, che tutte le cose sieno in Dio, è sentenza della cristiana tradizione. S. Paolo già disse: « In lui noi viviamo, ci moviamo, e siamo » (3); e del Verbo divino: « *Omnia in ipso constant* » (4).

Esse sono in Dio in due modi, cioè:

1° Sono nell'*essenza divina intesa* e sussistente, cioè nel

(1) Act. XVII, 28.
(2) Coloss. I, 17.
(3) In Ep. ad Coloss. C. I. Lect. IV.
(4) Ivi.

Verbo per una virtualità di eminenza, e però senza distinzione alcuna; e così si dice che sono in Dio come in *causa esemplare eminente*;

2° Sono nell'*essenza divina intelligente* e sussistente come ultimazione del suo atto semplicissimo, dal quale risulta a sè stesse un'esistenza propria, per la quale esistenza propria e relativa si dicono fuori di Dio. E così sono in Dio distinte come in *causa efficiente eminente*. Ma quando si dice che sono in Dio distinte come in causa *efficiente eminente*, altro non si vuol dire, se non che sono in Dio come in causa della loro distinzione; di che viene che la loro distinzione non sia in Dio, quasi che egli sia il subietto della loro distinzione, ma la distinzione rimane nell'effetto che sono esse stesse, rimanendo una la causa. Poichè questa causa è quella che, distinguendole e limitandole, le crea.

Questi due modi, ne' quali gli enti reali del mondo si dicono essere in Dio, sono indicati in queste parole di S. Tommaso: *Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas sicut ars ædificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari* (1). Dove si distingue

(1) In Ep. ad Coloss. C. I, Lect. IV. Anche in questo luogo S. Tommaso non fa menzione delle idee, ma solo dell'arte divina, e non pone l'esemplare nelle idee, ma nel Verbo, benchè nella Somma (I, XV, I, II, ad 2um) dica che le idee si usano come esemplare. In questo luogo poi della Somma ad 2m distingue l'arte divina dall'idea in questo modo: *Sapientia et ars significantur, ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod Deus intelligit.* Ora nel luogo citato sulla lettera a' Colossesi, l'essere *esemplare* s'attribuiva all'arte e alla sapienza, che non è l'*idea*, quando nella Somma si dice che è l'idea, che serve d'esemplare. Queste incoerenze nascono necessariamente, dovendosi usare le parole degli antichi filosofi, che nè sono appieno definite, nè sono adeguate alla sublime dottrina che ha il Cristianesimo intorno a Dio. Continua poi il passo della Somma così: *Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt, quod est intelligere plures rationes rerum.* Distingue dunque due sorte di cognizioni in Dio: 1° la cognizione *diretta* delle molte cose; 2° la cognizione *riflessa* de'rispetti che queste molte cose hanno coll'essenza divina. La cognizione diretta delle molte cose create non si fa in Dio per via d'idee, ma per via di *arte* con cui crea queste cose conoscendole; la cognizione riflessa de'rispetti che queste molte cose hanno coll'essenza divina è

Iddio che fa, e così si considera come causa efficiente del mondo, e il suo Verbo, in cui egli lo fa, e così si considera come causa esemplare.

1328. L'atto creativo è quindi lo stesso essere, ente perfetto, che è intellezione divina. Questo ente perfetto, che è intellezione divina, intende sè stesso. In quanto sè stesso inteso è ultimazione dell'intellezione, attualità di lui, in tanto si dice puro

quella che costituisce le molte *idee*, in quanto l'idea serve, secondo S. Tommaso, *ut principium cognitionis ipsius (rei) secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente* (S. I, XV, I). Queste idee, che sono le ragioni distinte delle cose create, non sono dunque ciò con cui Iddio conosce e crea le molte cose, ma sono i rispetti conosciuti (*respectus intellecti a Deo* (Ivi, II, ad 4m), e conseguono alla cognizione e alla creazione delle molte cose. Ma dove sono *questi rispetti*? Certamente nelle stesse cose conosciute, alle quali sole appartengono la moltitudine e la distinzione, e quindi i rispetti che hanno colla divina essenza. Questi rispetti dunque sono concreati colle cose: così non offendono la divina semplicità. È poi da ritenersi, che la cognizione diretta e la riflessa si fa in Dio con un solo atto, o piuttosto è un solo atto, col quale conosce e crea le cose, e conosce ad un tempo con esse i rispetti che le cose create hanno colla divina essenza: nella cognizione delle cose c'è la cognizione già de'detti rispetti, perchè la cognizione delle cose non sarebbe perfetta, se mancasse la cognizione della loro origine.

Farà ancora confusione il vedere, che le ragioni proprie delle molte cose (*plures rationes proprias plurium rerum quæ sunt plures ideæ*) ora si riducono alla divina essenza, ora si dicono fatte nel Verbo come nell'esemplare, ora nell'arte divina, prendendosi questa pel Verbo. L'arte propriamente indica il principio operativo intelligente, fornito di tutto ciò che ha bisogno per esser tale. Questo principio operativo è la stessa essenza divina comune alle tre persone: ma se esso si prende in quanto genera il Verbo, è il Padre. Il principio operativo intellettivo intende se stesso: questa cognizione rimane in lui, ed egli la comunica alle altre persone, e però appartiene all'essenza. Ma se il sè stesso inteso si prende nella sussistenza che ha relativa al principio intelligente, nella quale relazione acquista il nome di Generato, egli è il Verbo, principio operativo intellettivo: crea dunque le cose tanto se si considera come essenza, e così la creazione è comune alle tre persone, quanto se si considera come Padre, e così la creazione si attribuisce al Padre, perchè il principio operativo che crea in quanto genera il Verbo è il Padre. Le cose intese sono intese nell'essenza divina intesa come in esemplare, ma s'attribuisce l'esemplare al Verbo, perchè l'essenza divina intesa, non in quanto è intesa, ma in quanto intesa sussiste in sè, è il Figlio ossia il Verbo. Sono dunque fatte tutte le cose per quella e in quella essenza intesa, che è il Verbo.

oggetto, e risponde alla specie di S. Tommaso, e meglio si direbbe *specieverbo*. Ma sè stesso inteso non è solo puro oggetto o specieverbo attuante dell'intelligente, ma sussiste in sè stesso, ed è il Verbo. Lo stesso ente perfetto, che è intellezione, intende gli enti finiti collo stesso atto intellettivo, come limitazione intellettiva di sè stesso essere inteso. In quanto sono puramente da lui intesi, appartengono all'atto intellettivo limitante, come estremità dell'attualità sua, specieverbo; ma essi stessi sussistono, perciò appunto, in se medesimi. Essi dunque sono in Dio come atto intellettivo limitante intellettualmente se stesso inteso, e così creante.

In quanto adunque l'atto intellettivo è comune alle tre persone, gli enti sono nell'essenza divina, sono la stessa essenza divina attualissima; in quanto l'atto intellettivo è in diverso modo nelle tre persone, gli enti finiti sono pure in diverso modo nelle tre persone, sono esse stesse. Ma essi sono distinti e sussistenti in se stessi, fuori di Dio. Ciò che è in Dio è lo stesso ente finito sussistente come oggetto reale, di cui tutto ciò che è di positivo, è nell'oggetto reale infinito, e ciò che è di negativo, cioè le limitazioni, appartiene, come a causa, all'atto intellettivo infinito; la qual unione individua del positivo e del negativo, dell'atto intellettivo limitante e dell'oggetto reale costituisce l'ente finito nella mente divina e in se stesso.

L'ente finito pertanto ha due forme: in quanto è essere oggettivo reale, è in Dio come pienamente cognito; in quanto poi egli è puramente forma reale sussistente in se stesso, è fuori di Dio, e questo esser fuori è quello che l'autore del libro *De' Divini nomi* chiama « eccesso », quasi travasamento, dell'essenza, *οὐσίας ἔκβασιν* (1), e che i teologi latini chiamarono *emanatio*, o *processio creaturarum a Deo* (2).

1329. Pertanto, ciò che in Dio si concepisce come Esemplare è lo stesso *essere oggettivo reale de' sussistenti finiti*. Quest' *essere oggettivo reale de' sussistenti finiti* è termine interno dell' atto intellettivo divino, e appartiene a quest'atto, comune alle tre persone, e non al Verbo come persona; ed è l'atto creativo.

(1) De div. nom. C. 5.
(2) S. Th. S. I, XLIV e XLV.

L'Esemplare quindi appartiene propriamente all'atto creativo come sua estrema attualità: perciò è lo stesso che la causa creante nel suo atto ultimato. Non è dunque un esemplare come quello dell'artista umano, composto d'idee vôte d'azione, che dirigono bensì la potenza dell'artista, ma non operano esse stesse. L'Esemplare divino è lo stesso atto creante, dal quale pende di continuo la sussistenza del Mondo, è questa stessa sussistenza in atto *come cognita*, e quindi dentro la forma obiettiva. Se l'atto divino non terminasse immediatamente nelle sussistenze create, ma conoscesse queste per via di molte idee mediatrici, non ci sarebbe più modo di salvare la semplicità divina, e più cose ci sarebbero in Dio. Ma poichè con un atto solo Iddio tocca, per così dire, le sussistenze, creandole, la pluralità rimane in queste cose create in quanto rimangono in se stesse variamente limitate e distinte, e in Dio non resta che l'atto limitante e distinguente, conoscente e creante, e quest'atto dicesi Esemplare in quanto è causa intellettiva di tutte queste limitazioni e distinzioni.

Per questo il celebre autore, qualunque sia, del libro *De'divini nomi* afferma esser tutte le cose in Dio unite in una virtualità d'eminenza, e come il sole col solo calore produce molti effetti diversi, non altrimenti far pure Iddio con un solo atto (esempio certamente inadeguato (1), ma che pure aiuta la mente), e così preesistere l'esemplare in Dio, come gli effetti nel sole. « A « maggior ragione, dice egli, è da concedere che nella causa « dello stesso sole e di tutte le cose sieno preesistenti tutti gli « esemplari degli enti (τὰ πάντα τῶν ὄντων παραδείγματα) in una « unica copulazione sopra essenziale (κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνοσιν), « con ciò sia che egli produca le stesse essenze per un cotal ec- « cedere (ἔκβασιν) dell'essenza ». E continua a parlare così di

(1) Dico inadeguata questa similitudine (e tali sono tutte quelle che si tolgono dagli enti finiti), perchè il sole, essendo uno, produce diversi effetti non per sè, ma per la diversità delle nature in cui opera. All'incontro Iddio, essendo uno, produce diverse nature che prima non esistevano. Ora Iddio le produce perchè, essendo essere il suo atto intellettivo che limita variamente l'essere infinito, fa sussistere i diversi enti, e i diversi limiti ch'egli pone non offendono la semplicità del suo atto, secondo la spiegazione per noi data.

questi esemplari: « E diciamo essere in Dio esemplari le ra-
« gioni sostantifiche degli enti e preesistenti unitamente (ἑνιαίως),
« che la teologia chiama predefinizioni e divine e buone volontà
« definitrici ed effettrici degli enti, secondo le quali colui che
« è sopraessenza e definì e produsse tutti gli enti » (1). Il che dimostra, che gli esemplari o piuttosto l'Esemplare che si può concepire veramente in Dio non è diverso dall'atto intellettivo e volitivo creante gli enti finiti. Il qual atto consiste nel concepire pronunciativamente l'essere come finito, onde è ottimamente descritto dall'autore citato, dove chiama Dio « quello che
« contiene e anticipa tutte le limitazioni di tutte le cose, πάντα
« συμπεράσματα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων » (2).

1330. Il difficile da intendere per noi uomini in questo fatto misterioso della creazione si è, come, essendo Dio la causa di tutti gli enti finiti, e questi essendo colla creazione per via d'atto intellettivo distinti da lui, distintamente cogniti, non pongano in lui, come cogniti, distinzione e pluralità di sorta alcuna, ma tutta resti la distinzione e la pluralità nell'effetto, cioè negli enti finiti sussistenti in se stessi. Se si applica a Dio il modo del pensare umano, in niuna maniera si può intendere; e cotal riportare in Dio quello che si osserva nell'operare dell'uomo è ciò appunto che ingannò i Platonici, come egregiamente osserva S. Tommaso. Non si seppero essi sollevare al concetto di un pensare totalmente differente dal nostro, qual è il divino (scoperto solo dal Cristianesimo); e perciò credettero che bisognasse una vera distinzione e pluralità anche nell'esemplare divino, come s'esige nell'esemplare che adopera l'artista umano a produrre cose diverse, perchè l'esemplare umano consta necessariamente di idee cavate dagli enti finiti, che sono più e distinti; quando Iddio intende col solo pronunciare le cose che con ciò diventano sussistenti in sè, pronunciamento che è un atto semplicissimo (3). Laonde S. Massimo osserva, che l'autore

(1) *De div. nom.* c. 5.

(2) *De div. nom.* c. 5.

(3) *Platonici ponentes Deum esse totius esse causam, quia credebant quod idem non posset esse causa plurium secundum propria, in quibus differunt, sed solum secundum id, quod est in omnibus commune, posuerunt quasdam secundas causas, per quas res ad proprias naturas de-*

de' divini nomi ritenne bensì le parole *idee* ed *esemplari*, che Platone prese in un significato troppo povero e indegno di Dio, ma le spiegò piamente, cioè attribuì loro un più alto significato, definendo l' idea o esemplare : « la fattura eterna in sè « perfetta dell' eterno Iddio » ποίησιν αὐτοτελῆ ἀίδιον τοῦ ἀιδίου Θεοῦ (1).

Qualora dunque si voglia conservare, parlando di Dio, la parola *esemplare*, tolta da quello che avviene nell'artefice umano, conviene mutarle il significato ; e non c' è altra definizione più propria che questa data da S. Massimo, sulla scorta dell'autore del libro de' divini nomi, per la quale « la stessa fattura di Dio, in quanto è pronunciato dal divino intelletto, e così avente la forma d'oggetto reale, è l'esemplare ». In quanto poi alla parola *idea*, essa si può lasciare senza difficoltà, riservandola, come noi facciamo, a indicare l'oggetto dell'intuizione umana, non reale, ma puro termine dell'umano intelletto. In questo modo ritorniamo a dire : che gli stessi enti creati in sè sussistenti, non in quanto sono sussistenti relativamente a se stessi, ma assolutamente, sono l' immediato termine dell' atto creativo che è intellettivo verbiforme ; in quanto sono termine della detta intellezione, all' intellezione stessa appartengono, come subietti oggetti; in quanto poi sono in se stessi sussistenti, in tanto hanno l'esistenza puramente subiettiva a sè relativa, e però fuori dell' oggetto. I subietti sussistenti dunque esistono in due modi : inchiusi nell'oggetto divino; e rispetto a sè, che è quanto dire, che rispetto a sè sono precisi da quest'oggetto, fuori di questo oggetto. Come subietti oggetti, si possono dire *similitudini* perfettissime de' subietti puri. Ora i subietti oggetti, benchè appartengano all' intellezione divina come estremo della sua attualità, non pongono alcuna distinzione in Dio, perchè la distinzione è ne' subietti puri ; la distinzione è tolta dall'unità dell'oggetto divino che li contiene in modo semplicissimo; la distinzione è prodotta dall' intellezione divina come da causa limitante e pronun-

terminantur, et quæ communiter esse a Deo recipiunt, et has causas, exemplaria rerum vocabant, sicut exemplar hominis dicebant quidem hominem separatum, qui esset causa humanitatis omnibus singularibus hominibus, et similiter de aliis In l. De Div. nomin. c. 5.

(1) S. Max. Sch. in L. De Div. nom. c. 5.

ciante, la qual limita e pronuncia i subietti reali in se stessi esistenti, rimanendo unico il pronunciamento, e rimanendo tutta la distinzione nell'effetto, che sono gli stessi subietti puri in sè esistenti, come altri da Dio.

1331. Ora poi, che un reale sussistente possa essere in pari tempo egli stesso termine d'un intelletto, noi possiamo vederlo anche considerando quello che avviene in noi. Egli è indubitato, e noi abbiam chiarito altrove questo fatto (*Lezioni filosofiche*, 31 e segg.), che il nostro intelletto, quando pronuncia e afferma dei sussistenti reali, ha per suo termine questi reali sussistenti, non un'immagine o vestigio o segno di questi, ma sì essi stessi identici a quel che sono in sè, benchè con un altro modo di essere. Li pronuncia ed afferma nel proprio oggetto, che è l'essere ideale (*Ideol.*, 55—57; 337, 339, 358, 495, 506, 510, 518, 964, 1202), mentre relativamente a sè sono fuori dell'obietto, esistono come puri subietti. Conviene qui rammentarsi in che differisca il pronunciato umano dal pronunciato divino. Il pronunciato o verbo umano è un reale sussistente finito che si pronuncia nell'essere ideale. Questo reale sussistente, che l'uomo pronuncia nell'oggetto ideale, è duplice, perchè: 1° o è sè stesso; 2° o è una cosa diversa da sè stesso. Quando l'uomo pronuncia se stesso o il proprio sentimento (prescindendo da ciò ch'egli pronuncia nell'ordine della riflessione alla quale appartiene il verbo dialettico), e si consideri solo l'immediato pronunciamento di se stesso o del proprio sentimento, egli fa un'operazione intellettiva che termina in un modo concreto nel *reale sussistente*; e a questo appartiene la *percezione fondamentale* che congiunge il corpo animato col principio intellettivo che così divien razionale (*Psicol.*, 254 e sgg.). Quando l'uomo pronuncia un ente sussistente diverso da sè, fa un'operazione che termina nell'*ente reale sussistente* in un modo astratto. Ed ecco perchè il modo di questo pronunciamento si dica astratto. Gli enti sussistenti diversi da noi non si pronunciano sussistenti, se non perchè: 1° o ne proviamo l'azione in noi come nella percezione intellettiva de' corpi esterni; o 2° ne argomentiamo l'esistenza per mezzo di relazioni logiche. Nel primo caso ciò a cui applichiamo immediatamente l'intendimento sono le *azioni sensibili* degli enti, e da queste argomentiamo la loro sussistenza

e il modo del loro esistere; nel secondo caso argomentiamo la loro sussistenza dalle relazioni logiche che ce la rendono necessaria. Indi è che noi concludiamo la loro *sussistenza*, valendoci dell'idea astratta di sussistenza, come d'un predicato universale. La sussistenza dunque è predicata da noi in un modo astratto, e questo *verbo per astrazione* si dee distinguere tanto dal *verbo per concrezione*, quanto dal *verbo dialettico* col quale affermiamo come fosse sussistente, per comodo del ragionamento, ciò che non è tale.

Noi non abbiamo dunque altro *verbo per concrezione*, se non quello che ha per suo immediato termine noi stessi ossia il nostro proprio sentimento; e tutti gli altri verbi, che non sono dialettici, sono *verbi per astrazione*. La differenza tra queste due maniere di verbi è notevolissima.

Perocchè il verbo per astrazione, pronunciando la sussistenza in quanto la conosciamo astrattamente, non può avere alcuna azione reale sul sussistente stesso, che non è dato alla mente se non come puro sussistente, preso il sussistente come astratto, ma non nella sua propria realità; dacchè a pronunciare la sussistenza non siamo stati mossi da lui realmente a noi presente, ma da una sua azione, o da una relazione logica. E quest'è la ragione, per la quale il pensiero nostro, quando si riferisce ai reali sussistenti diversi da noi, non produce in essi alcuna modificazione: così, per quanto io pensi, a ragion d'esempio, al duomo di Milano, quest'edificio non è punto affetto o immutato dal mio pensiero, perchè il mio pensiero affermante, e speculante intorno ad esso, non fa uso dello stesso duomo di Milano, ma di sue immagini, vestigî, memorie, e di idee astratte, tra le quali quella della sussistenza che è il termine del verbo che pronuncio.

Non così all'opposito avviene del verbo che pronuncia l'uomo per concrezione, che è il verbo di se stesso o del proprio sentimento. Che anzi questo verbo è propriamente quello che costituisce l'Io (*Psicol.* 61 e segg.), e quindi è il principio di tutta la forza che l'uomo esercita sul proprio sentimento e sul proprio corpo, onde segue la stessa unione del corpo coll'anima (*Psicol.*, 284 e segg.), e poi tutta l'influenza che il principio razionale esercita sul sentimento animale, da noi lungamente descritta nella Psicologia (291 e segg., 1745 e segg.).

1332 Vedesi da questo: che il verbo intellettivo di natura sua è attivo rispetto alla realità pronunciata, e non è come l'*idea* che fa solamente conoscere i reali contenuti nell'oggetto, e non i reali come puri subietti sussistenti fuori dell'oggetto, nè agisce in essi. Ma acciocchè il verbo intellettivo spieghi quest' azione reale, conviene che sia verbo perfetto, qual è quello che diciamo concreto (*συμφυής*), ossia fatto *per concrezione*. Perciò noi dicevamo già che, tra tutti i verbi che l'uomo pronuncia, quello con cui pronuncia naturalmente e immediatamente il sentimento proprio, è il solo che abbia somiglianza in qualche modo col divino, benchè rimanga ancora lontano dal rappresentarlo perfettamente. Analizziamo questo verbo umano per conoscerne le imperfezioni.

La condizione che rende il verbo concreto, e però attivo nel suo termine, si è questa, che « ciò che l' intelletto pronuncia ed afferma sia così fattamente congiunto coll' intelletto pronunciante ed affermante ossia emettente il verbo, che formi con esso un medesimo ente ».

Questo s'avvera in Dio compiutamente, non solo quando pronuncia se stesso e così genera quello che si dice Verbo divino, ma anche quando pronuncia gli enti finiti e così li crea. E ciò, perchè, essendo Iddio quell'ente che non è altro che l'essere stesso, e l'essere essendo di natura sua non solo subietto, ma anche obietto, l'obietto pronunciato è sempre essenzialmente sè stesso. Onde tutti gli enti finiti pronunciati, in quanto sono pronunciati e però *oggetti* del pronunciamento, sono lo stesso Dio pronunciante subietto, terminazioni interne del suo atto subiettivo, sono il suo atto terminante. Onde nel libro de' divini nomi si dice, che « tutti gli enti in lui ricorrono per una unificazione sopra tutte eminente » (1). I quali enti, che sono in Dio come termine del suo atto intellettivo, rispetto a sè e, parlando delle persone, rispetto alle loro coscienze, non esistono come oggetti, ma in se stessi come puri subietti, non entrando nella loro coscienza l'obiettività che è il modo che hanno in Dio, la quale obiettività è la terminazione dell'atto sostantivo di Dio stesso, come dicevamo.

Ma se questo accade in Dio, perchè è l'essere e l'essere è tanto subietto quanto obietto, non accade egualmente nell'uomo, il quale

(1) *κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν*, c. 5.

non essendo l'essere, ma puramente un *reale*, non può avere egli stesso subiettivamente altra forma che la subiettiva, che è appunto la reale. Laonde il termine obiettivo del verbo umano non può essere qualche cosa che appartenga alla natura del pronunciante o del suo pronunciamento, ma un'altra natura, sulla quale il verbo umano non può esercitare nessuna azione, perchè essa natura non forma un medesimo ente coll'intelletto pronunciante, che è la condizione da noi posta. E veramente anche quando l'uomo pronuncia e afferma, con quell'immediata e naturale affermazione che costituisce la percezione fondamentale, il proprio sentimento, lo pronuncia nell'essere come nell'oggetto contenente. Onde l'azione di questo pronunciamento o verbo si esercita bensì nel sentimento stesso pronunciato, ma non nell'oggetto nel quale si pronuncia, che rimane del tutto immune dall'azione umana. L'essere obiettivo essendo dunque ricevuto dall'uomo, gli giova a conoscere teoreticamente, ma non può essere termine dell'azione dell'uomo. Poichè questa è la differenza tra il conoscere puro ossia teoretico (1), e l'agire, che il conoscere puro si *riceve*, il che è concetto contrario a quello dell'*agire* (*Logica*, 428—437). E in questo il *verbo umano* difetta nella sua azione; e per questa deficienza egli non è atto a dare al suo pronunciato l'*essere*, perchè l'essere non è il medesimo ente coll'intelletto pronunciante, ma è solo atto a dare una *modificazione* al reale che pronuncia nell'essere obiettivo, che è il proprio sentimento. Iddio all'in-

(1) θεωρέω, *guardo*, *contemplo*, tolto dal senso della vista, non senza ragione, perchè il conoscere rassomiglia in qualche modo al senso, in quanto il senso è *passivo*, e l'intelletto è *ricevente*. Il *patire* e il *ricevere* si prendono spesso per una stessa cosa anche da Aristotele, della qual confusione de' due concetti fecero loro prò i sensisti. La vista poi è un senso che sembra non solo patire, ma anche ricevere le *specie sensibili*, come dicono, non avvedendosi che le sensazioni della vista altro non hanno, fuorchè una maggior attitudine che quelle degli altri sensi ad essere usate come segni dall'intelletto, ond'acquistano il concetto di *specie*. Per la stessa ragione si chiamarono anche *visum* dai Latini, quello che i Greci dissero εἶδος, idea, e a certi primi veduti si ridusse tutta la cognizione umana. *Omnis scientia*, dice S. Tommaso, *habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa, et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa*. S. II, IIæ, I, v.; Cf. in III. D., q. II, a. II, q. 3; C. G. III, 154; *De verit.* II, I.

contro essendo un medesimo coll'essere, non pronuncia solo il reale nell'essere, ma pronuncia l'essere reale, e quindi opera in tutto il suo termine come proprio, facendo che questo termine sia oggetto, cioè essere oggettivo, il che è un modo di essere assoluto. Ciò però che in quest'essere reale si contiene, è il reale finito, il quale esiste relativamente a se stesso, e così, in quanto solo a sè, trovasi fuori dell'oggetto divino.

1333. Dimostrato che l'intelletto è di sua natura una causa attiva e veramente efficiente, quand'opera a modo di verbo, e che appartiene alla sua imperfezione il far soltanto conoscere le cose, e non agire in esse; noi ritorniamo a dire, che il suo atto, quando termina a molte cose, o a cose aventi una natura diversa dalla sua propria, non partecipa necessariamente della loro moltiplicità, o della loro propria natura.

La verità di fatto di questa proposizione si può riconoscere, o almeno cominciare a riconoscere, considerando quello che avviene nello stesso intendimento umano. Quando l'uomo pensa un corpo reale, per esempio una pietra, e la percepisce e l'afferma, niuno ha mai creduto, eccetto alcuni insensati materialisti, che l'intelletto con ciò acquistasse le qualità della pietra, ch'egli divenisse un corpo materiale, d'una data estensione e durezza, o cose simili. Aristotele ricorse alle *specie*, dicendo che si conosce la pietra per la specie della pietra (1); ma dato che colla specie della pietra si conosca l'essenza conoscibile della pietra, non resta spiegato come se ne conosca la *sussistenza*, che certo non è data nella sola specie, e a ciò si richiede il verbo, ossia l'affermazione intellettiva. Il qual verbo si riduce nell'uomo ad un semplice atto di assenso, come abbiamo spiegato altrove, tutto atto subiettivo: è l'atto del

(1) Seguendo Aristotele, anche S. Tommaso: *Oculus enim non cognoscit lapidem, secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra oculum* (S. I, XIV, VI). A propriamente parlare non è l'occhio, ma la facoltà conoscitiva, che conosce la pietra: alla facoltà conoscitiva dell'uomo serve l'occhio somministrandole l'effetto che la pietra ha prodotto nel sentimento: all'animale la sensazione dell'occhio produce l'istinto, che simula bensì d'operare secondo la cognizione della pietra, ma opera ordinatamente, per un ordine di sensazioni e d'istinti prestabiliti dalla natura, come noi abbiamo spiegato nell'Antropologia (416 segg.).

subietto che giunge ad un altro reale, e, quasi direbbesi, lo tocca senza confondersi con esso. Se dunque l'uomo con questo *verbo* giugne ad affermare la pietra realmente esistente, e non la sola specie della pietra, come accade ch'egli, avendo per termine della sua azione la pietra stessa, non ne prenda le qualità? Certamente per questo, che egli afferma esistente la natura della pietra nell'oggetto, o essere ideale, in cui la vede, venendogli ivi rappresentata dalla reale sensazione. Questo prova che la pietra, quand'è nell'oggetto, ha un altro modo di essere, diverso da quello che ha in sè stessa, e che perciò l'intelletto non ha bisogno di prendere le qualità della pietra sussistente in se stessa, per conoscerla ed affermarla: ma può far tutto questo, senza che egli, o il suo atto perda le qualità sue proprie. Questa natura del verbo è certamente misteriosa, ma è misteriosa solo per l'abitudine che noi abbiamo di volere che tutte le azioni rassomiglino a quelle che vediamo esteriormente ne' corpi, e che prendiam per esempio dell'altre tutte, e crediamo di conoscere, quando in verità men dell'altre spirituali da noi sono conosciute.

È dunque da considerarsi la natura del verbo, con cui conosciamo i sussistenti, in se stessa, consultando la nostra consapevolezza, senza volercela spiegare ricorrendo ad esempi stranieri.

1334. Diciamo, che il verbo è un atto dello spirito, e però che non può avere altra natura da quella dello spirito, il quale è semplice ed uno: deve dunque conservare la sua proprietà di essere spirituale, uno e semplice, qualunque sia la cosa che pronuncia, la quale non può fargli cangiar di natura, benchè ella sia il termine del suo atto. Questo termine dell'atto del verbo potrà dunque esistere in sè, e, in quanto esisterà in sè stesso, sarà un altro diverso da quello che pronuncia il verbo e di cui il verbo è l'atto; ma in quanto è preciso termine interno d'un tal atto, e quasi direi l'estrema punta di questo atto, non esce dall'atto, ma è, per così dire, l'atto stesso attualissimo, e perciò della stessa natura di quel subietto che pronuncia il verbo. Si consideri, che un principio ontologico universale, valevole non solo negli atti attivi, ma anche negli atti passivi, è il seguente: « ogni qualvolta un subietto agendo o patendo conservi la sua identità, la sua azione o la sua passione è della stessa natura del subietto, perchè non è altro, che lo stesso subietto paziente

od agente ». Questo principio fu riconosciuto da tutti i filosofi, e venne perfin formulato da taluno con esagerazione. Chè certo esagerata è la sentenza d'Aristotele, *quidquid recipitur, ad instar recipientis recipitur*: sentenza che va limitata colla condizione da noi già posta, « ogni qualvolta il subietto agendo o patendo conservi la sua identità », come risulta dalla teoria dell'identità da noi data di sopra; oltre di che, non è bene espressa la *passività* col concetto di *ricevere* che è ben diverso (*Logic.* 437-439).

Il verbo dunque è un atto dell'intelletto, e il suo termine, qualunque sia in se stesso, come puro termine è ancora attualità del verbo, e quest'atto, colla sua attualità che lo termina, conserva la natura dell'intelletto che è il principio che lo produce, natura semplice ed una. Pertanto, siccome questo termine, in quanto esiste in se stesso e così è un altro, può avere anco diversa natura, per esempio esser corporeo ed esteso, senza ch'egli trasmetta queste sue proprietà al verbo stesso; così questo termine può in sè stesso esser moltiplice, senza che questa moltiplicità appartenga al termine, come termine attuale proprio del verbo. Ed è per questo, che in ogni azione i filosofi distinsero il termine o fine interno dal termine o fine esterno dell'azione: della qual distinzione veduta ed ammessa universalmente non iscoprirono però la ragione ontologica, che è quella appunto che noi diamo con questo discorso.

Scemerà la meraviglia di questo fatto — che cioè l'intelletto conosca ed affermi altre cose diverse da sè, aventi proprietà contrarie a quelle di sua natura, senza parteciparle, e ch'egli così in sè stesso tutte quelle cose abbia come un termine suo proprio, e però termine che conserva la natura una e semplice dell'intelletto anche quando il medesimo termine nell'esistenza che ha in se stesso sia esteso e moltiplice — scemerà, dico, la maraviglia di ciò, quando si considererà non solo in astratto, ma anche nelle sue applicazioni, il principio universale ontologico da noi fermato, cioè, che « ogni qual volta un subietto agendo o patendo conservi la sua identità, la sua azione e passione (e non solo quella parte di esse in cui cominciano, ma anche quella parte in cui vanno a terminare) conservano la natura e le proprietà essenziali dello stesso subietto ». Questa legge si può applicare a tutti gli enti-principio, che soli possono esser

considerati come subietti reali, perchè il subietto è « ciò che in un ente v'ha di primo, contenente, e causa d'unità », e se è ciò che v'ha di primo, dunque è principio (1). I subietti reali (imperfetti o no) sono sensitivi e intellettivi. Per riguardo a' subietti o principî sensitivi avviene, in questa parte, il somigliante di quello che avviene per riguardo a'principî intellettivi: che, essendo essi semplici ed uni, ricevono un termine esteso e moltiplice senza perdere della loro semplicità ed unicità, perchè questo termine, in quanto è in essi e non si considera come essente in sè, prende la loro stessa natura semplice ed una. Il che è sì vero, che anzi questa stessa unità e semplicità del principio è quella che dà l'origine all'esteso e al moltiplice, di maniera che questo non ha le proprietà sue proprie della estensione e della moltiplicità se non dal principio semplice ed uno che lo contiene, e che così ne diviene la causa (*Antropologia* 94-103).

1335. Conviene dunque dire necessariamente, che tutto ciò che è esteso o moltiplice in se stesso esiste nel principio senziente e nell'intellettivo in un modo inesteso e uno: sia che, per riguardo al principio intellettivo, questo modo inesteso e uno dicasi specie, nel qual caso non c'è che l'essenza; sia che dicasi verbo, nel qual caso c'è la stessa sussistenza: o sia che dicasi specie-verbo, per l'unificazione di tali due termini interni. E in questo modo si deve intendere e spiegare questa proposizione, che pone S. Tommaso: *Cognoscentia a non cognoscentibus* (2) *in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente* (3).

Il principio dunque e causa intellettiva ha questa natura singolare, che col suo atto ella stessa diventa oggetto, e se si suppone che quest'atto sia già ultimato, ella stessa è oggetto. Ma noi che per l'esperienza nostra interna conosciamo il solo nostro prin-

(1) Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται. *Metaph.* IV (V), 1.

(2) Tenendo il linguaggio d'Aristotele, S. Tommaso abbraccia qui tra' conoscenti anche i senzienti. La sentenza dunque vale per tutti quelli che da noi si dicono subietti reali, o enti-principio.

(3) S. I, XIV, I.

cipio intellettivo, il quale non è perfetto e perciò non è in tutto quell'atto che può avere, onde molto di esso rimane in potenza, noi distinguiamo l'intelletto come in potenza, dall'intelletto come in atto. Per questa distinzione Aristotele disse, certamente con molta perspicacia, che nell'uomo « c'è un intelletto che è tale in quanto diventa tutte le cose, e c'è un intelletto che è tale in quanto fa tutte le cose (1) ». Questo secondo intelletto è quella forma oggettiva del subietto umano, per la quale ha la virtù visiva o intuitiva: forma che, secondo noi, è lo stesso essere ideale. Ma il primo è quello che diventa tutte le cose quando le intende (e quando già le intende fu poi chiamato *intellectus adeptus*). Ciò dunque che vogliamo osservare si è, che Aristotele non trovò altra maniera più propria di esprimere l'individua unione delle cose intese coll'intelletto che le intende, se non dicendo, che l'intelletto stesso diveniva le cose, frase che fu abbracciata dagli scolastici, e che consuona all'altra frase aristotelica, che « l'intelletto in atto, e l'inteso in atto sono il medesimo (2) ».

Nella quale sentenza non si può negare averci una prova della grande mente d'Aristotele; ma egli considerò piuttosto l'intelletto nella sua perfezione, che non sia l'intelletto umano. Egli non s'accorse bastevolmente della infinita differenza tra l'intelletto considerato in se stesso, nel suo ideale, nella sua perfezione, e l'intelletto imperfetto, che è piuttosto una partecipazione dell'intelletto, che l'intelletto medesimo (3): o s'egli se

(1) Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίγνεσθαι· ὁ δὲ, τῷ πάντα ποιεῖν. *De An.* III, 5.

(2) *De An.* III, A.

(3) Onde l'uomo fu detto *rationis particeps*, nella qual maniera de'Latini il Vico nota molta sapienza: *hominem autem*, dice, *vulgo describebant animantem* rationis participem, *non* compotem *usquequaque*, e aggiunge: *unde mentis humanæ*, cogitatio, *divinæ autem*, intelligentia *sit propria*; *quod Deus omnia elementa rerum legit, cum extima tum intima, quia continet et disponit: mens autem humana, quia terminata est, et extra res ceteras omnes, quæ ipsa non sunt, rerum dumtaxat extrema coactum eat*, nunquam omnia colligat; *ita ut de rebus* cogitare *quidem possit*, intelligere *autem* non possit, *quare* particeps *sit rationis*, non compos (*De antiquiss. Ital. Sap.* C. I). Da Cicerone però l'animo umano è detto non solo *rationis particeps*, ma anche *compos* (*De Amic.*, C. 8); onde vedesi che

n'accorse, non analizzò a sufficienza questa differenza. Se l'avesse fatto, avrebbe veduto che nell'uomo l'intelletto non diventa mai col suo atto l'oggetto inteso (che è sempre l'essere ideale, e però è sempre un altro, diverso dall'atto intellettivo dell'uomo), ma solo acquista quella attualità che dicesi *cognizione*, la quale è un effetto dell'intima e individua unione tra il principio subiettivo umano, e l'altro, cioè l'essere non confusibile mai con esso.

Il credere, come fa Aristotele, che la *specie* sia un' attualità dell' intelletto umano gli nacque da due errori precedenti ed opposti:

1º dall'aver concepito l'intelletto nella sua perfezione, e avere applicato un tal concetto, come dicemmo, all'intelletto umano al quale non conviene, innalzando così di troppo questo intelletto;

2º dall'avere concepito il senso come una facoltà intellettiva, e aver così di troppo ribassato l'intelletto umano, cioè aver creduto ch'esso al sentire corporeo sia più simile che non è veramente.

E in fatti, per riguardo al solo senso si può, in qualche modo, dire che la specie sensibile sia l'attualità dell'atto sensitivo; ma anche questo può dirsi solo in qualche modo:

a) perchè la parola specie applicata al senso, sia pure quel della vista, è una denominazione datagli posteriormente, come abbiamo detto, cioè dopo che l'intendimento ha fatto uso della sensazione, come d'un segno dell'ente;

b) perchè anco nella sensazione, in quant'è percezione sensitiva, c'è un altro, cioè la forza d'un agente estrasoggettiva; di che avviene che non sia tutta attualità del senziente, ma anche passività, ricevimento dell'azione d'un altro.

1336. Or, per fare ritorno all'oggetto dell'intendimento umano, esso oggetto è un altro, e l'intendimento come un altro lo intuisce, a cagione che è per essenza sua intuibile o conoscibile. Ma, in conseguenza di questa intuizione d'un altro, non avviene già che quest'altro sia lo stesso atto intuitivo, nel qual caso sarebbe effetto di quest'atto intuitivo: ma avviene solo che

questa parola *compos* non ha tutta quella forza che al Vico sembra di ritrovare in essa.

l'intuente riceva in sè l'effetto di tale unione intuitiva, il qual effetto non è l'oggetto, ma la cognizione dell'oggetto come un altro.

Quello poi che l'intelletto umano vede e conosce nel suo oggetto, cioè nell'essere, sono primieramente i sentimenti reali. Questi, ei li vede come determinazioni dell'oggetto, cioè come atti reali dell'essere virtuale, il quale è l'oggetto, di maniera che, come abbiamo detto avanti, l'essere virtuale è il *determinabile*, il quale acquistando le determinazioni sensibili diventa tutte le cose, onde quell'unità dialettica di tutti gli enti nell'essere, che abbiamo esposta nel libro precedente. Quello dunque che diventa tutto, non è l'intendimento subiettivo, νοῦς, ma è lo stesso oggetto inteso. Ora, questo obietto inteso che diventa tutto, è quello che anche mette in atto l'intendimento subiettivo colla sua presenza. Egli non è dunque nè *l'intendimento umano paziente*, nè l'*intendimento umano agente*, ma è causa, colla sua presenza, dell'intendimento umano subiettivo, che in tal modo è sempre paziente, ossia ricettivo. Ma da questo ricevimento nasce poi ogni sua attività. Poichè, come oggetto ancor vôto, essere virtuale, presente al principio subiettivo, l'oggetto lo trae al suo primo atto intellettivo, produce in lui la prima intuizione, la quale è universale, avendo per oggetto l'essere universale. Se si vuol dire, che questa prima intuizione diventi tutte le altre intuizioni meno universali, s'avrà in tal caso il concetto d'una potenza di intendere, ossia d'un intendimento subiettivo *possibile* o *virtuale*, ma egli sarà sempre un effetto della presenza dell'essere virtuale. Quando dunque quest'essere virtuale, ricevendo le determinazioni sensibili, diventa altro ed altro, allora l'intendimento subiettivo anch'egli riceve altri ed altri effetti, ossia ha altre ed altre intuizioni nella prima universale. Esistendo così la virtù intuitiva, il subietto reso intellettivo ci mette del suo, e questa attività posteriore e del tutto subiettiva, avente per condizione anteriore il ricevimento degli obietti, si spiega nel ragionamento (*Logic.*, 8, 68, 749): il quale si potrebbe dire intendimento subiettivo agente, ossia attivo, ma non dà nuova materia di cognizione, e solo lavora per via d'astrazione, d'analisi, e di sintesi intorno alla materia ricevuta.

Aristotile vede confusamente la necessità dell'oggetto, e alcune

delle sue qualità, ma lo scambia coll'intendimento subiettivo. E di vero, quando rassomiglia il suo intelletto attivo al lume *οἷον τὸ φῶς*, dice cosa che conviene all'obietto. Ma non è senza equivoco, come similitudine tolta dalla sensazione della vista. Perocchè il lume stesso può prendersi per la sensazione luminosa, e in tal caso è ancora cosa subiettiva, e può prendersi per la causa agente che la produce, e in tal caso rassomiglia all'oggetto. Poichè, quantunque l'azione d'un altro, per esempio della materia luminosa, entri nel subietto senziente per modo che è quella che si sente, congiunzione individua d'azione e di passione, tuttavia non si può confondere l'una coll'altra, dacchè l'azione appartiene ad un subietto, e la passione ad un altro. Ora, quello che si dice dell'*azione* rispetto alla luce, dee dirsi della *presenza* rispetto all'essere oggetto. Questo suppone un altro subietto, diverso dall'uomo che lo riceve e lo ha presente.

Ancor maggiore è l'equivoco nel rassomigliare che fa Aristotile il suo intelletto attivo ad un abito, *ὡς ἕξις τις*. Poichè, se per abito s'intendesse la *cosa avuta*, s'adatterebbe bene la qualificazione all'essere, che si può dire *avuto* costantemente dal principio subiettivo umano, ma se s'intende l'abitudine stessa o la qualità subiettiva, non s'adatta più.

1337. È dunque da considerarsi, che l'intendimento umano nell'essere intuisce i sentimenti, come determinazioni dello stesso essere ideale. Questa maniera in cui sono davanti alla mente i sentimenti, ossia le realità finite, è quella che si dice la loro *esistenza assoluta*, ossia il *mondo metafisico*. Il conoscerli in questo modo (che è la prima cognizione, fondamento di tutti gli altri modi di conoscere) è un barlume di quella esistenza che hanno gli enti finiti in Dio. E dico che non è conoscimento perfetto, ma un barlume di conoscimento. Poichè l'uomo vede così gli enti finiti nell'essere ideale, come li sente, e in quanto li sente sono relativi: vede dunque gli enti relativi in quanto in se stesso sono relativi, in un modo assoluto. Ma in Dio non sono gli enti relativi in quanto sono relativi, ma sono nel suo atto creativo come nella causa assoluta di essi relativi. Conosce dunque l'uomo l'esistenza relativa in un modo assoluto; quando Iddio conosce l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa in un modo assoluto. Ora, l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa

non essendo percepita dall'uomo nella presente vita, accade che la sua cognizione sia manchevole; e ch'egli veda bensì i sentimenti nell'essere, che è il modo assoluto di conoscere, ma non veda la loro esistenza assoluta in Dio, che sola è atta a spiegare come sieno veramente nell'essere, qual nodo li congiunga all'essere, e come la loro relativa esistenza consegua necessariamente dalla loro esistenza assoluta, causa loro immediata. E che la cosa sia così, vedesi anche da questo, che fino a tanto che l'uomo li intuisce semplicemente nell'essere, egli non sa ancora se esistano veramente in se stessi, ma solo sa che possono esistere in se stessi. E veduti dall'uomo nell'essere si dicono *essenze*, ma non *sussistenze*. Pur quelle essenze sono relative alle sussistenze, perchè l'uomo non le *vede* nell'essere, se non perchè le ha *sentite* sussistenti; onde non ha fatto altro che vedere nell'essere ciò che nell'essere oggettivo corrisponde a queste sussistenze subiettive. Trasportò dunque i suoi sentimenti nell'essere. Ma questi sentimenti reali appartengono al modo d'esistere relativo, quando l'essere stesso appartiene al modo d'esistere assoluto. L'uomo dunque nell'intuizione delle specie congiunge insieme il *relativo* coll'*assoluto*, e ne fa una sola cosa, cioè una sola specie. Ma il relativo e l'assoluto sono eterogenei, e non si possono congiungere in siffatto modo che il relativo sia qualche parte dell'assoluto: quindi l'impossibilità di vedere la loro congiunzione subiettiva, che è il punto oscuro della cognizione umana. È dunque solo a dirsi, che il *relativo*, che è subiettivo, in quant'è subiettivo rimanga realmente diviso affatto dall'essere che è assoluto: e questa è la ragione perchè il sentimento animale resti da sè oscuro, e preso da se solo sia cosa priva d'intelligibilità. Indi si trae la ragione intima della falsità del *sensismo*, la confutazione perentoria ed ontologica di questo sistema grossolano così tenace nelle menti, sul fracido fondamento del quale costruironsi quelle astrazioni tedesche colle quali si lavorò il panteismo con tutti gli altri errori oltre misura mostruosi.

1338. L'uomo dunque non trovando nelle esistenze relative, cioè nei sentimenti, nulla d'intelligibile, che fa? Li veste della forma oggettiva che è assoluta, senza però con questo poterli mutare, e così ha delle esistenze relative oggettivate, ossia vestite d'una

forma assoluta. Ma poichè esse dentro questa forma non possono portare la loro natura relativa che è la realità sussistente, perciò questa rimane esclusa dalla forma e al di fuori, e non si rimane nella forma assoluta altro che la loro *possibilità*, la quale è un elemento della loro esistenza assoluta, ed appartiene alla *causa* loro: onde le vede nella causa loro, ma non le vede totalmente nella causa, le vede solo nella causa in quant'essa è intelligibile, e non nella causa in quant'essa è subietto intelligente e creante. Pensare la possibilità (causa intelligibile) de' sussistenti finiti, ossia de' relativi, è pensare anche la sussistenza relativa, ma sempre come possibile, e però secondo l'esistenza assoluta; non è pensarla secondo l'esistenza loro relativa, non è giudicare che realmente sussistano. Ma poichè la sussistenza o esistenza relativa possibile che si pensa nell'essere è determinata, perciò si pensa anche il sentimento reale che la determina come possibile, poichè il sentimento reale altro non è che la stessa sussistenza determinata. E quando il sentimento reale si pensa in questo modo nella sua possibilità o essenza, che è quel tanto che noi vediamo dell'esistenza assoluta, il sentimento reale da noi sperimentato acquista natura di sussistenza relativa, segno rappresentativo di una realità assoluta. La mente dunque, prendendo i sentimenti come semplice segno rappresentativo dell'ente, li ha già spogliati con ciò della sussistenza propria, e lasciando questa addietro, cioè nel senso, ella procede avanti a trovare l'ente, che è esistenza assoluta: ma di quest'ente non sa altro, se non che è rappresentato dalle esistenze relative che ella possiede nel sentimento e che nell'idea hanno acquistato natura di segno. L'ente adunque, cioè l'assoluto de' relativi, è conosciuto per una semplice relazione con questi, e non è percepito in se stesso, ma davanti alla mente nostra vien composto d'essere ideale, ossia di ragioni e relazioni logiche: di che già dicemmo che la cognizione umana de' reali consiste necessariamente in un rapporto (*Ideol.*, 358, 359). Che poi il reale relativo possa essere vestito dalla nostra mente d'una forma assoluta oggettiva, questo avviene perchè l'esistenza relativa risulta, come conseguenza necessaria, da una esistenza assoluta; e questa esistenza assoluta è l'anello che congiunge insieme la forma assoluta e l'esistenza relativa. Indi, benchè quella

non si veda dall'uomo, e però non si veda questo anello o legame tra l'esistenza relativa (sentimento), e la forma assoluta oggettiva, cioè l'essere; pure l'uomo ne prova la necessità logica, e la suppone come un X, mediatore tra l'esistenza relativa o sentimento, e l'essere. E in fatti, altro è che l'esistenza relativa possa esser contenuta nella forma assoluta oggettiva, altro è il conoscere come possa essere contenuta. Ella può esser contenuta, e questo basta affinchè l'uomo la veda in essa, ossia la vesta di essa; benchè poi, quando l'uomo con una riflessione ulteriore si propone la questione « come ciò sia, qual sia il nesso che lega insieme l'esistenza relativa e la forma assoluta », non sappia rispondere a se stesso direttamente, cioè col vedere lo stesso nesso: ond'egli dee appagarsi del vedere che così è di fatto, e che così dev'essere, ancorchè il modo gliene rimanga oscuro. Lo stesso sentimento dunque sussiste in se stesso, e questa è la sua esistenza relativa, ed esiste nell'essere con esistenza assoluta. Ma esistente nell'essere, come esistenza assoluta si vede imperfettamente, perchè in lui si vede solo come intelligibile o possibile, non si vede come esistente attualmente a se stesso. Che se l'uomo potesse vederlo nella sua esistenza assoluta pienamente, in tal caso ciò che lo determina, che è il sentimento relativo veduto come possibile, muterebbe natura, diverrebbe tutt'altro, diverrebbe causa non puramente intelligibile, ma causa intelligente e creante, atto creativo che farebbe conoscere non solo la possibilità, ma la sussistenza relativa a sè degli enti finiti, senza avere in se stesso subiettivamente nulla della loro moltiplicità e delle loro proprietà relative e limitate: e in tal caso si vedrebbe *come* le cose finite sieno in Dio per una virtualità eminente, si vedrebbe Iddio causa di tutte le cose.

1339. Non essendo conceduto tanto all'umana mente, ella non può vedere nella forma assoluta, cioè nell'essere, altro che i sentimenti come possibili, cioè un elemento dell'esistenza assoluta di questi sentimenti, la qual parte si dice *essenza*; rimanendo la loro propria esistenza relativa nel senso. Dacchè poi questa esistenza relativa e propria non si conosce dall'uomo nell'idea, egli è manifesto che o non la conoscerà punto nè poco, o dovrà conoscerla con un altro atto, diverso da quello della pura intuizione delle idee. Ma egli è certo che l'uomo

conosce in qualche modo anche l'esistenza relativa e propria de' sentimenti, senza di che non ne potrebbe parlare. Con qual atto dunque la conosce? La conosce coll'atto del verbo, che nell'uomo rimane così al tutto distinto dall'atto intuitivo dell'idea. Ma che è questo verbo umano?

Questo verbo umano non è che un assenso, un'affermazione, un'adesione del subietto intelligente, un semplicissimo *si* che egli pronuncia, con cui s'acquista la persuasione che ciò che vede assolutamente nell'idea, sussiste in se stesso relativamente (*Lezioni filos.*, 33 segg.).

Altro è dunque ciò a cui il subietto umano dà l'assenso, altro è l'atto dell'assenso medesimo. Ciò a cui dà il suo assenso coll'affermazione o giudizio, gli è tutto dato antecedentemente nell'idea, nella visione ideale. L'assenso stesso è un puro atto dello spirito che affermando pronuncia che esiste relativamente a se stesso. Lo stesso concetto dell'esistere relativamente, lo ha nell'idea, come abbiamo spiegato. Ma avendo tutto ciò nell'idea, rimane solo ch'egli faccia col suo spirito quest'atto, che gli dà la persuasione che ciò che vede nell'idea esiste relativamente a se stesso. Questa persuasione è un effetto spirituale che rimane nel subietto intelligente dopo il suo atto d'affermazione, ed è questo stesso atto che non cessa del tutto, ma rimane abitualmente. L'atto dunque, sia attuale, sia abituale, non è che una modificazione del subietto intelligente umano (*Lezioni filos.*, 34); ma questa modificazione è perfettiva dello stesso subietto intelligente, perchè è una nuova attualità subiettiva da lui acquistata, e l'attualità è perfezione.

Il verbo umano pertanto è un'attualità e una perfezione dello spirito umano, ma un'attualità che termina in un altro a lui precedente, e quest'altro è l'essere intelligibile e tutto ciò che è in esso; chè certo il subietto umano non è quest'essere, il qual essere è un'altra natura e d'altra forma categorica, differenza ancor maggiore, non essendo forma subiettiva, ma obiettiva.

1340. Ritenuto dunque, che il verbo umano, tanto considerato come affermazione, quanto abitualmente permanente come persuasione, altro non sia che un'attualità del subietto intelligente, di qui potremo ascendere a concepire in qualche modo, che cosa debba essere il Verbo in Dio. Poichè questo Verbo, o pronun-

ciamento di Dio, riterrà le condizioni del verbo, cioè non sarà altro che atto di Dio stesso, e atto sempre compiuto, non atto che si fa e che in parte cessa dopo fatto, come nell'uomo.

Di poi, questo Verbo o pronunciamento divino differirà da quello dell'uomo primieramente in questo: che quello dell'uomo ha bisogno d'avere anteriormente a sè un oggetto che non è egli stesso, ma un altro; laddove, essendo Iddio l'essere stesso, e l'essere essendo anche necessariamente in forma obiettiva, Iddio che pronuncia il Verbo, con questo suo atto terminando nell'Essere obiettivo, terminerà in se stesso, nella propria essenza, e non in un'altra natura. Iddio dunque Essere sussistente pronuncia se stesso Essere sussistente. In quanto pronuncia è Essere sussistente pronunciante, e in quanto è pronunciato è Essere sussistente pronunciato, e questo è il Verbo divino. Ma pronunciando se stesso totalmente, affermando tutto se stesso, pronuncia anche se stesso parzialmente, col medesimo atto; e pronunciando se stesso parzialmente, pronuncia l'esistenza assoluta degli enti relativi. Pronunciando se stesso totalmente, esiste pronunciato come Verbo divino: pronunciando se stesso parzialmente, fa che esistano gli enti relativi e finiti che non possono esser lui, perchè egli è essenzialmente indivisibile e semplice; la parzialità dunque, la limitazione e divisione non sono in Dio, ma sono pronunciati da Dio, e questo pronunciamento non è in lui, che una sua attualità e perfezione semplicissima, a similitudine del verbo umano e della persuasione conseguente. Il pronunciamento dunque degli enti finiti è in Dio l'esistenza assoluta di questi enti, che non ha nulla della loro imperfezione, e a cui consegue l'esistenza loro relativa in se stessi, come quella che fu pronunciata dall'essere, nè può essere pronunciata dall'essere senza che sia prodotta. L'esistenza relativa dunque (gli enti finiti) *pronunciata* da Dio, in quant'è precisamente pronunciata, ossia, che è lo stesso, in quant'è nel pronunciamento ed è l'attualità di questo pronunciamento, è quello che si chiama « esistenza assoluta dell'esistenza relativa », ed è a un tempo similitudine perfetta o esemplare, e causa efficiente degli enti, e non già una pura idea vôta di realità.

Così, il termine di questo pronunciamento divino degli enti finiti è logicamente posteriore al pronunciamento di sè stesso che è generazione del Verbo, ma questo non importa nè una

posteriorità cronologica, nè una dualità nell'atto divino: perchè ab eterno e con un solo atto Iddio fa l'uno e l'altro, genera e crea. Dico che è logicamente posteriore, perchè Iddio deve prima conoscere se stesso che è tutto l'essere, e conosce se stesso pronunciandosi e così generando il Verbo. Pronunciando se stesso conosce se stesso pronunciato; e così il sè stesso pronunciato, come conosciuto dal pronunciante, è cognizione o sapienza del pronunciante e sua attualità, sapienza che comunicata all'altre due persone appartiene all'essenza comune di Dio. Ma il pronunciato, in quanto eccede e ha perciò sussistenza propria e incomunicabile (perchè il Pronunciante, come precisamente tale, non può esser mai il Pronunciato, chè sarebbe contraddizione), è la persona del Verbo. Avendo dunque Iddio pronunciante in se stesso la *cognizione* di se stesso pronunciato essere totale, egli pronuncia l'essere parziale limitando l'essere totale, e questa limitazione non passa nel Verbo che non ammette limitazione, ma appartiene alla cognizione essenziale di se stesso propria del pronunciante; e così rimanendosi nella cognizione essenziale del pronunziante l'ente finito pronunciato come cognizione, la sussistenza del medesimo rimane fuori del Verbo e di Dio. Tutta la cognizione poi, sia di se stesso, sia degli enti finiti, in quanto rimane nel pronunciante non è che attualità del Pronunciante stesso, e non è qualche cosa di diverso da lui, come accade nell'uomo che pronuncia le cose in un oggetto, cioè nell'essere, che non è lui stesso, ma un altro. Se dunque quest'attualità in Dio si volesse chiamare specie o specie verbo, conviene dare alla parola specie un tutt'altro significato, perchè nell'uomo la *specie* è cosa diversa, come dicevamo, dal subietto che l'intuisce e ne pronuncia il contenuto, quando in Dio è il subietto stesso che s'attua o che è attuato; e ciò, perchè l'uomo non è essere e non ha la forma obiettiva, quando Iddio è essere per sè intelligibile, avente perciò essenzialmente la forma obiettiva, onde l'obiettività stessa è una sua attualità subiettiva.

Un'attualità dunque di Dio subietto pronunciante (per sè intelligibile e però obietto) è « l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa, ossia degli enti finiti ».

1341. Ora, se « l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa, ossia degli enti finiti », è un'attualità di Dio, e se Iddio non è altro

che essere, consegue che anche quest'attualità divina non sia altro che essere; e questo è l'*essere iniziale* delle creature tutte, le quali, come abbiamo già detto spesse volte con S. Tommaso, non sono il proprio essere, altro non essendo che una forma finita dell'essere, cioè pura realità finita. E in questo senso si dee intendere quello che dice l'autore de'divini nomi, che Iddio « è l'essere a tutti gli esistenti ἀλλ'αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι (1) ».

Pure, se questa sentenza ha un senso vero, n'ha anche uno del tutto erroneo. Poichè altro è l'essere delle creature che a noi si manifesta, altro è l'essere assoluto delle creature che è in Dio e che è Dio. L'essere assoluto delle creature non è le creature stesse la cui natura è di essere enti relativi, e non è nè pure l'essere che a noi si manifesta nelle creature, benchè nè pur quest'essere che a noi si manifesta sia le creature; ma quest'essere che a noi si manifesta nelle creature è la loro causa intelligibile, quando l'essere loro assoluto non è solo la loro causa intelligibile, ma la loro causa totale, immediata e assoluta. L'essere delle creature che a noi si manifesta è bensì uno, semplicissimo e comunissimo, da tutte partecipato, ma è da noi conosciuto nella sua sola relazione colle realità create; e però è puramente l'atto comune e unico di tutti gli atti di queste: onde noi lo vediamo separato dal subietto divino, di cui in se stesso è attualità. Ora, tostochè quest'attualità divina si separa dal subietto divino, ella rimane un'altra cosa, non più Dio; perchè Iddio è indivisibile e semplicissimo subietto, e la sua attualità non è divisa e nè pure distinta da lui stesso, ma è la stessa cosa, e lui stesso. Questa unità e perfezione di totalità essendo essenziale a Dio, tostochè si concepisca qualche cosa di separato, è tolta l'identità, secondo la regola da noi data: che « ogni qualvolta da un'entità si tolga qualche cosa di quello che le è essenziale, l'identità è perduta, e non rimane più davanti al pensiero la stessa entità, ma un'altra entità che non si può prender per la prima ». L'essere dunque delle creature non è Dio, ma si può chiamare divino o appartenenza di Dio, perchè è qualche cosa che ci sta presente come un astratto

(1) *De div. nomin.*, C. 5.

teosofico, effetto della creazione. Per questo nel libro de' divini nomi Iddio si chiama convenientemente *προεῖναι* e *ὑπερεῖναι*, anterior essere e sopraessere, e *προών*, preesistente. Poichè l'*essere*, come noi lo conosciamo nelle creature, è posteriore « all'essere assoluto delle creature quale esiste in Dio »; essendo quest'essere assoluto delle creature in Dio attualità di Dio, laddove l'essere delle creature nelle creature è l'attualità delle creature. Pure, l'*essere* qual si conosce nelle creature conduce la mente a pensare che ci debba esser l'essere loro assoluto in Dio, il che porge una dimostrazione *a priori* dell'esistenza divina (*Ideol.* 1457—1460), e però, come dice S. Massimo, « l'essere ha come una significazione (o dimostrazione) che sottostia una causa precedente » *τὸ δὲ εἶναι, οἷον ἔμφασιν ἔχει τινὰ, πρoϋπόντος αἰτίου* (1). Poichè l'essere secondo il pensier nostro è partecipazione dello stesso essere precedente, *τὸ οὖν εἶναι κατ'ἐπίνοιαν, ἐκ μετοχῆς ὑπέστη τοῦ προεῖναι αὐτοῦ* (2). E qui l'illustre scoliaste s' affretta ad avvertire, che da questo non si deve già inferire, che dunque Iddio si componga di essere, e di anterior essere, ma dice, che quest'essere presussistente in Dio (*εἶναι προϋποστὰν ἐν τῷ Θεῷ*) è l'attualità, o la volizione di Dio predeterminata a creare, il cui atto è il principio dell'essere delle creature, di maniera che l'essere delle creature rimane qualche cosa di diviso, nella mente nostra *κατ'ἐπίνοιαν*, dal subietto divino di cui è attualità, diviso non per nostro arbitrio, ma per legge della natura così creata; e questa divisione basta a far sì, che il detto essere, quale ci resta presente alla mente e di cui comunemente ragioniamo, non sia più, come tale, l'attualità divina, poichè questa non è tale, se non perchè è indistintamente unita coll'essenza divina, essere subiettivo divino (3).

Oltre di ciò il verbo che noi pronunciamo quando affermiamo la sussistenza d'un ente creato suppone come logicamente anteriore nella nostra mente la specie, e questa specie è composta:

(1) S. Max. in libro *de div. nomin.*, C. 5.

(2) Ivi.

(3) Οὐχ ὡς μερισθέντος τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι καὶ προεῖναι, ἀλλὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸ παραγωγὸν εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα, τοῦτο λέγεται εἶναι προϋποστὰν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ τούτου τοῦ θείου θελήματος, εἰς τὸ εἶναι κτίσιν προορισθέντος, εἰκότως πρὸ τῶν ἄλλων, ὧν μετέχει τὰ ὄντα τοῦ Θεοῦ, πρεσβυτέρα τις ἀρχὴ ἡ τοῦ εἶναι, ἐπινοεῖται αὐτὸς ὁ Θεός. Ivi.

1° di essere ideale vôto di ogni realità, 2° e d'una realità pura senz'essere, e perciò non solo relativa, ma anche essente in modo relativo, come abbiamo detto, che può unirsi all'essere ideale e così venire oggettivata, ma non immedesimarsi con lui, perchè il modo relativo è escluso dal modo assoluto. In Dio all'incontro lo stesso oggetto è attualità del subietto, perchè questo e quello è lo stesso essere, e l'oggetto non è già vôto, ma pieno di essere reale, il qual reale, appunto perchè è essere, s'immedesima collo stesso essere. Onde non rimane più distinzione tra l'essere e ciò che si contiene nell'essere, ma tutto è attualità dell'essere sussistente. Il che fa, che il pronunciamento di Dio, sia che generi il Verbo o sia che crei gli enti finiti, non ha punto bisogno di specie distinte dallo stesso verbo, ossia dallo stesso pronunciamento e pronunciato, e molto meno di specie nelle quali ci sia la dualità d'un elemento assoluto e d'un altro relativo, ma il pronunciato è puramente un'attualità dello stesso essere intelligibile per se stesso, specie ad un tempo e verbo, oggetto ad un tempo e pronunciato, specie che è tutta essere reale pronunciato. Questo modo dunque di creare per via di pronunciamento intellettuale esclude ogni moltiplicità in Dio, e altro non ammette che una semplice attualità che appartiene a quell'atto perfettissimo, semplicissimo, ultimatissimo, che è Dio stesso, e che solo si chiama attualità distinta per astrazione che noi ne facciamo, come S. Massimo la chiama volontà predeterminata all'atto creativo (θελήμα εἰς τὸ εἶναι κτίσιν προορισθέις).

Articolo IV.

De' falsi sistemi provenuti dal non aver veduto perfettamente che la prima Causa dovea essere un Intelletto.

1342. I sistemi erronei ondeggiano tra due sistemi, e a due opposte classi si possono sempre ridurre, come abbiamo veduto nella questione ideologica.

Il medesimo si riscontra nell'Ontologia.

Alcuni filosofi non si elevano a conoscere la natura e la potestà della mente, nulla trovano in essa di divino. Questi sono

i filosofi piccini piccini, i materialisti e i sensisti, che non hanno punto ontologia; ed essi vi rinunziano con grandigia, trattando gli ontologi da sognatori, se stessi riputando i soli coltivatori del solido sapere: mendica superbia, che dà ancora il tuono a molte società scientifiche d'Europa, nelle quali i pregiudizi materiali si conservano per tradizione, e per un cotal punto d'onore scientifico si custodiscono con gelosia.

Altri filosofi videro con istupore che l'intelletto era più che non si credesse, e potea far le gran cose. Ma essi andarono all'eccesso contrario, poichè all'intelletto umano diedero ciò che non vale che dell' intelletto considerato nel suo assoluto ideale, cioè dell' intelletto divino; niuna cura ponendo a definire que' limiti, ne' quali era chiuso l'intendimento speciale dell'uomo, che non è che una partecipazione d'intendimento, e non l'intellezione stessa sussistente e ultimatissima.

1343. Abbiamo accennato, che appresso di noi il Vico avea già veduto che *intendere* era una specie di *fare*, e osservava che il buon senso avea suggerito a' popoli latini di dire *factum* per *verum*; ma egli si fermò qui, distinguendo accuratamente tra la perfetta intelligenza di Dio, e la partecipazione che ne fa l'uomo (1).

La verità cattolica è un faro, al cui splendore navigano liberi e sicuri gl'ingegni umani; spento questo lume, gl' ingegni precipitano alla cieca nelle teorie più mostruose, e tra queste sirti o affondano o arrenano. Emanuele Kant separò la scienza dalla realità, e volle che quella come un mondo a parte si producesse *a priori*, lasciando così incerta l'esistenza della realità, come quella che rimaneva esclusa dalla scienza. Ma il suo discepolo Amadio Fichte, vedendo questo dissidio ripugnante e assurdo, fu il primo che dall'essersi persuaso alle lezioni di Kant che la scienza si produceva *a priori* dall'intelletto umano, conchiuse che l' intelletto stesso umano dovea anche produrre la realità indivisibile dalla scienza, onde aggiunse che con un atto dell'intelletto umano si produceva e il subietto Io, e il Mondo, e Dio stesso. Così diede il primo all'umano intendimento la potestà creatrice, lo costituì causa efficiente; sistema, il quale fu

(1) *De antiquiss. Italor. Sapientia*, C. 1.

« chiamato dell'Egoismo metafisico » o « dell'Idealismo trascendentale ».

A questa scuola educato lo Schelling, replicò che « filosofare della natura era del tutto il medesimo che creare la natura » (1); e distinguendo tra il nostro Io fenomeno, e l'Io noumeno che gli sta sotto, disse, che tutto il lavoro della filosofia dovea consistere nell'andare da quello a questo, il che fu detto « obiettivare l'Io » (*das obiectiwiren des Ichs*), colla quale maniera di dire s'intendeva volgere il proprio Io da apparente in reale, abusando della parola *obietto*, che altro non è e non può essere per l'uomo, se non l'idea, e non mai la realtà stessa com'è in sè divisa dall'idea. Divenuto poi *reale* quest'Io per opera della filosofia, si pretendeva di trovare in esso identificato l'ideale e il reale, l'obiettivo e il subiettivo, l'uomo, il mondo, e Dio; e questo sistema dal suo autore fu chiamato « dell'Identità assoluta ».

Avendo dunque lo Schelling detto, che « l'Io » (l'io primitivo e fenomenale) « non è ente, non qualche cosa di reale, non avente qualche proprietà se non questa negativa (d'esser nulla) » (2), e da questo dovendosi passare a trovare l'Io assoluto sotto stante, nacque la questione « come si potea fare questo passaggio ». Lo Schelling non trovando altro modo, fu obbligato d'ammettere nell'uomo un'intuizione immediata dell' « Io assoluto », che dichiarò essere Iddio (3). Ma se l'uomo giunge all'Io assoluto immediatamente per una intuizione, dunque ad esso non va più per un passaggio dall'Io fenomenico all'Io assoluto; e come si sa allora, che l'Io fenomenico è un fenomeno dell'Io assoluto, se questo è dato per una intuizione che non vede che lui solo?

L'Hegel suo discepolo disse, che l'intuizione dello Schelling era un supposto gratuito, e che conveniva fare il passaggio per via di ragionamento, e che l'uomo invero il faceva per ragionamento. Non s'accorse l'Hegel, che così egli stesso riduceva la

(1) *Natur-Wissenschaft*, pag. 3.

(2) *System des trascendentalen Idealismus*. Tubing. 1800, vol. III, p. 43-49.

(3) Onde ne' *Philosoph. Schrift. Landshut* 1809, p. 152, disse, che questa proposizione, « Dio è » « è il principio più indimostrato di tutti, e il più in« dimostrabile, e quello che è più privo di ragione, altrettanto quant'è « senza ragione il supremo principio del Criticismo: Io sono ».

filosofia a un *fatto*, e questo non dimostrato, ma gratuitamente asserito. Perciò tutta la filosofia di Hegel procede per modi di storia, è la mera descrizione di questo fatto senza prova, e una impossibilità d'ogni prova o ragione.

In questo fatto l'Hegel fa entrare l'Io fenomenale, dichiarato già dallo Schelling essere nulla, e vuole che questo nulla passi ad esser l'Io assoluto, cioè l'ente, e il tutto. Il subietto di questo passaggio è da lui chiamato l'idea, o l'eterno concetto (*der ewige Begriff*), e il trasformarsi di questa idea continuamente nel nulla, e nel tutto è quello che egli chiama dialettica, logica, o filosofia. Ritenuta dunque la definizione che il Kant diede dell'intelletto come la facoltà de' concetti, pervenne l'Hegel a questa conclusione, che « la filosofia dovea consistere in una perenne contraddizione coll'intelletto », distruggendone continuamente le limitazioni.

Quest'idea, che dal nulla (dall'Io fenomenale) è divenuta tutto (l'Io assoluto), si è così costituita per un proprio ed essenziale movimento, e allora è *in sè*. Ma ella si svolge in sè stessa, e svolgendosi produce un altro, e quest'altro è la *natura*, poi ritorna a sè, e ritornando a sè acquista la coscienza di sè stessa, e allora esiste non solo in sè, ma anche *per sè*, come spirito. Si dà questo circolo continuo dell'idea, o dell'eterno concetto, e l'idea esiste in tutti i punti di questo circolo eterno contemporaneamente.

1344. Lo scoglio principale, a cui s'infrange questo sistema descrittivo e storico, si scopre quando si tratta d'applicarlo all'intendimento umano. Voi Giorgio Hegel avete narrato tutto questo, tutto questo è l'opera della vostra mente: siete voi dunque quest'idea che si svolge, o siete voi solamente lo spettatore d'una tale idea circolante, di cui asserite i movimenti quasi li vediate compirsi sopra una scena? Ecco dove la lingua del filosofo comincia a barbugliare. Voi dite che « la filosofia è la riproduzione di tutto ciò che fa l'eterno concetto ». Se voi, o filosofo, riproducete coll'atto del vostro pensiero (sia questo intuizione, come volea lo Schelling, sia dialettica immanente, o movimento del pensiero, o pensiero speculativo, come vuole l'Hegel), dunque l'atto del vostro pensiero è diverso dall'eterno concetto, di cui non fate che riprodurre il movimento. La riproduzione suppone la produzione anteriore: il riproducente non è il primo producente. Dunque l'umano indivi-

duo, il filosofo, l'Hegel che riproduce è essenzialmente diverso dall'eterno concetto, il cui movimento egli ripete e ricopia.

D'altra parte, se c'è cotal riproduzione di ciò che fa questo concetto, o essa è fatta da tutti gli uomini, o dal solo Hegel. L'Hegel attribuisce a sè solo questa filosofia, giacchè dichiarò che niuno, nè pure tra' suoi discepoli, lo intese compiutamente. Pur manteniamo l'alternativa. Se tutti gli uomini riproducono col loro pensiero ciò che fa l'idea, queste riproduzioni sono dunque altrettante, quanti sono gli uomini; e l'eterno concetto essendo unico, quelle moltiplici riproduzioni non possono essere lo stesso movimento unico dell'eterno concetto. Se poi è il solo filosofo Hegel, che ha tale virtù di riprodurre col suo pensiero speculativo quel perpetuo *divenire* del concetto, dunque ci sono molti individui umani che nè sono quell'eterno concetto, nè lo riproducono punto, e ci ha un solo individuo o pochi che lo sanno riprodurre!

Di più, altro è il pensiero speculativo dell'uomo, altro è l'uomo che emette l'atto di questo pensiero speculativo. Infatti si dice che l'*idea* o l'eterno concetto diviene *natura*, cioè diviene il mondo materiale. Ma nessun uomo, e nè pur l'Hegel, io penso, ha mai creduto di esser divenuto non che il mondo materiale, ma nè pure una montagna di granito, il che è molto meno. Dunque l'uomo non è l'idea che si trasforma, e nè pure l'uomo ripete in se stesso le trasformazioni dell'idea, ma si resta uomo, sano, se sano, pazzo, se pazzo. Questa maravigliosa idea dunque, o questo eterno concetto (e l'individuo umano sa bene di non essere eterno), se pure esiste tale quale si descrive dall'Hegel e da altri filosofi tedeschi, non potrà mai essere niun umano individuo, sia questi filosofo o no, ma sarà tutt'altro. Non è dunque possibile confondere: 1° nè l'uomo; 2° nè il filosofo; 3° nè il pensiero dell'uomo; 4° nè la dialettica, come si vuole chiamare, o la filosofia prodotta dal pensiero d'un uomo, con quell'eterno concetto che l'Hegel descrive, se pur tale esiste.

Ma se la differenza essenziale e non varcabile esiste tra tutte queste cose, e l'idea o l'eterno concetto di Hegel, vano riesce lo scopo del nostro filosofo, che è quello di voler ridurre tutte le cose in una, stabilendo un sistema d'unità reale, un sistema di perfetto unitarismo. Rimarrà sempre la distinzione insuperabile dell'ente assoluto, e del relativo, e ciò che si potrà dire di quello non si potrà mai dire di questo, ciò che si potrà dire di Dio non sarà

mai applicabile all'uomo, sia questi filosofo o no: certamente nè manco il filosofo, colla sua più alta speculazione, potrà mai *diventare* Dio, se non al modo di Lucifero. « Chi mai di voi, dice il Verbo di Dio agli uomini, può *col suo pensiero* aggiungere un sol o cubito alla sua statura? (1) ». Dice così agli uomini questo Verbo divino, venendo con ciò ad avvertirli che Egli solo, il solo Verbo della divina intelligenza, è vera causa efficiente, e atta a produrre, ente assoluto com'egli è, enti relativi fuori di sè, in se stessi essenti; al che invano e stoltamente aspirerebbe il pensiero umano, per quante speculazioni filosofiche venisse tessendo a se medesimo.

« Niente è possibile, disse il Mendelsohn nudrito alla scuola del » Leibnizio: ogni realità suppone un pensiero uguale. Ma niun ente » finito può esaurire col pensiero tutta la realità di ciò che esiste, » e ancor meno può comprendere la possibilità e la realità di tutte » le cose. È dunque necessario che ci sia un'intelligenza infinita, » che concepisca perfettamente tutta la possibilità come possibile, » e tutta la realità come reale, e questa intelligenza è Dio » (2). Così, dall'avere scoperto che la prima causa efficiente dev'essere un primo e perfetto intelletto, viene per conseguenza una nova e luminosa dimostrazione dell'esistenza di Dio, senza il quale l'esistenza dell'universo rimarrebbe inesplicata; tuttavia indi non viene punto l'assurda confusione che fecero i filosofi tedeschi tra l'intelligenza divina, e l'umana.

1345. Ma non i soli filosofi tedeschi errarono attribuendo all'intelletto umano ciò che non vale che pel divino, ma molti altri in vari tempi caddero in questo errore, talvolta senz'accorgersi, e in generale tutti quelli che tentarono d'immedesimare o d'unificare il subietto coll'obietto. Aristotele stesso, quando disse che « l'intendimento in atto è il medesimo che l'inteso in atto, e viceversa », ingannato, come abbiamo già notato, dall'analogia col senso, pronunciò una sentenza eccessiva. Poichè l'inteso, in quant'è oggetto, s'unisce bensì col subietto intelligente in una individua unità, ma non diventa il medesimo, nè perde mai

(1) *Matth.* VI, 27.
(2) *Hist. de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu' à Hegel par S. Willm*, T. III, p. 413.

l'opposizione che sta insuperabile tra il principio subiettivo umano, e il suo obietto. In Dio solo l'obietto è un'attualità del subietto in quanto è suo termine interno da lui contenuto (1), nello stesso tempo che l'obietto come contenente e in sè sussistente è non più mero obietto, ma una persona divina per sè essente (Cf. il L. delle Forme). E quello che impedì ad Aristotele il vedere la perpetua opposizione che c'è nell'intendimento umano tra il subietto sempre reale, e l'obietto sempre ideale, si fu che dall'individua unione dell'uno coll'altro rimane nel subietto l'effetto della cognizione, che è veramente un'attualità del subietto: ma la cognizione non è l'oggetto stesso, bensì l'effetto della sua presenza al subietto.

In quanto poi a ciò che nell'obietto ideale si contiene e che lo determina ad essere idea specifica o generica, questo, come vedemmo, per l'uomo è il *relativo* vestito d'una forma assoluta ed obiettiva; e alcuni filosofi, cadendo nell'error contrario, l'attribuirono all'idea di Dio, dando così a Dio ciò che è solo dell'intelletto umano. Noi abbiamo già detto altrove, che le idee di Dio sono tutt'altro da quelle dell'uomo (Rinnovamento.....). Ma qui abbiamo di più mostrato, come tutto ciò che corrisponde alle idee non è, in Dio, se non l'unico Verbo, in quanto l'intelligenza divina pronuncia l'esistenza assoluta degli enti relativi, la qual esistenza assoluta non si distingue veramente in sè dallo stesso Verbo pronunciato.

Solamente è necessario il fare quella distinzione tra le idee, che fu già fatta, o almeno chiaramente accennata, in alcuni luoghi di Platone. Poichè altre sono le idee specifiche e generiche, altre sono quelle idee superiori e astrattissime che sono idee elementari o relative dell'ente, come fra le idee elementari sono

(1) Giustamente Dionisio Petavio parlando della specie eterna come d'una prova dell'esistenza di Dio, scrive: *Tum vero quidquid illud est, in quo inesse* (bonitatis præstantior et antiquior species) *cogitatur, ab eo non distinguitur; nec id tamquam superfusa qualitas informat. Alioqui vel cogitatione separari ab eo, divellique poterit; neque perfecta sic erit, ut non perfectiorem, animo, fingere liceat (Theologic. Dogmatum, de Deo, Deique proprietat.* I, 2, n. 6). Si può bensì separare col pensiero, ma separata non è più davanti al pensiero quella che era dapprima unita, bensì altra meno perfetta.

l'uno, l'essenza, la sussistenza ecc., e tra le idee relative sono il giusto, il buono, il bello ecc. Le quali idee tutte si possono benissimo attribuire a Dio, immedesimandole col Verbo divino, giacchè si potrebbero avere da lui con un'astrazione teosofica. e non limitano propriamente l'essere, ma le une prendono da lui qualche elemento formale, e le altre prendono qualche elemento formale dall'essere stesso nelle sue tre forme; onde non contengono elementi propri dell'ente relativo, ma dell'*essere* stesso, e quindi a Dio unitamente e senza divisione si possono riportare.

1346. Quello che è più strano a considerarsi si è, che il ciclo dei filosofi tedeschi, dal Fichte all'Hegel, si fermano nel pensare ideale, poichè vogliono che il sistema filosofico sia costruito *a priori,* e puro da ogni esperienza. E così separando il pensiero da ogni realità, e restringendolo all'idea vôta, così vôta, che l'Hegel la confonde col nulla, vogliono che l'uomo con questa idea, o questa idea stessa, produca il mondo e Dio stesso. Se avessero dato all'uomo un verbo reale produttore d'effetti reali e creatore, avrebbero detto un'aperta falsità, ma non sarebbero caduti in quella contraddizione. Certamente furono tirati in questo assurdo dal bisogno che sente la mente umana di trovare « una perfetta equazione tra la cognizione intuitiva, e la cognizione di predicazione », che è una delle forme del problema ontologico: da questo bisogno intellettivo nasce l'indicibile allettamento che trova l'uomo nello speculare puro ed *a priori*, il quale per esso uomo è tutto ideale, non avendo egli altro mezzo intuitivo di conoscere, fuorchè l'idea. Ma lo scioglimento di quel problema si ha tostochè sia provato, che havvi pure una mente nella quale questa equazione si compie perfettamente, la qual mente è la divina e non l'umana.

Non avendo veduto questo i filosofi della Germania, e volendo pur che nell'uomo si compisse quella equazione, e d'altra parte trovando la cosa impossibile perchè nell'uomo il principio obiettivo che dà la cognizione intuitiva è sempre distinto dal principio subiettivo che produce la cognizione di predicazione, a che ricorsero, per uscire da un passo così stretto? Ricorsero a volere immedesimare il subietto coll'obietto, e farne una cosa sola: e dico a *volere*; perchè infatti ne' loro sforzi non c'è altro che

buona volontà, il resto riducendosi a una asserzione gratuita e contraria al fatto patente. Il fatto patente si è, che in ogni cognizione, qualunque sia, rimane sempre la dualità del subietto e dell'obietto (*Ideol.* 1162-1170, 327, 474, 1042). Solamente in Dio avviene un'identificazione dell'obietto come obietto puro che è un'attualità del subietto intelligente, essendo questo essenzialmente intelligibile; ma questo stesso obietto, oltre essere nell'intelligente come sua attualità o cognizione, è anche sussistente, e però torna la dualità, ma dualità di persone nell'unità d'essenza; e così anche in Dio la cognizione, benchè precisamente come cognizione essenziale non sia una dualità, suppone però quale necessaria sua conseguenza la dualità, poichè la persona intelligente intendendo attualmente genera la persona intesa, e l'equazione si fa nell'uguaglianza e identità della natura divina.

Ma gli speculatori tedeschi non giunsero a vedere questa sublime verità: non ritrovarono dunque altro, che di dare all'uomo imperfettamente ciò che è proprio della natura divina, guastandone il concetto. Dissero che per la speculazione filosofica il subietto e l'obietto si dovevano immedesimare, esimendosi dall'aggiungere alcuna netta dimostrazione di una tesi così enorme.

Essi poi si divisero nel modo di una tale identificazione. Il Fichte faceva tutto uscire e rientrare nel subietto, onde l'identificazione facevasi, secondo lui, colla soppressione dell'obietto. Lo Schelling preferiva l'obietto, e l'identificazione operavasi colla soppressione del subietto. L'Hegel pensò di far nascere l'identificazione colla soppressione del subietto ad un tempo e dell'obietto, cercando tra essi un punto d'*indifferenza,* nel quale s'annichilassero entrambi, e dal quale rinascessero poi entrambi, senza poter dire nè il perchè, nè come: *stat pro ratione voluntas.*

1347. L'affermazione sicura e recisa di questi scrittori fece nelle immaginazioni tedesche un'impressione così profonda, che il principio di tali filosofi in esse rimase come un immobile pregiudizio simile al Dio termine del Campidoglio, che non fu potuto rimuovere nè anco dalle meditazioni di coloro che riguardavano d'altra parte la pura speculazione come delirî. Ne sia esempio Giovan Federico Giacobi, che, sfiduciato del puro pensare, oppose a quella filosofia un sistema di sentimentalismo. È appunto Giacobi, che pronunzia l'immutabilità dell'esistenza

reale delle cose conosciute, quando ce ne sia nell'uomo la cognizione: quel Giacobi che difendeva con tanto fuoco il realismo contro l'idealismo! Egli ha tra l'altre questa sentenza: « Quanto » all'essenziale verità della mia cognizione, mi è indifferente, che » Cristo sia per sè fuori di me, o che corrisponda o non corri- » sponda in realtà al mio concetto. Quello che solo importa si è » che egli sia in te; e c'è in te l'Ente veramente divino, poichè » qualunque cosa possa l'uomo intuire, Cristo lo rappresenta di » nome e d'imagine » (1). E in una sua lettera del 1791 al Lavater conferma lo stesso pensiero, dicendo che « l'unica filosofia concepibile della religione per lui è il misticismo; ma tanto meno trova nella *fede storica* cosa che valga » (2); e in molti altri luoghi separa ugualmente ogni realità storica dalla Religione. Ora, che è ciò, se non una di queste due cose: o rescindere il reale, a cui è essenziale esistere in sè, subiettivamente, poichè in questo appunto consiste il reale, e restringersi al mondo delle idee; o ricacciare il reale nelle idee, e ancora a queste solo restringersi? Il principio dunque di Giacobi è quello stesso, nè più nè meno, degli altri filosofi, a cui egli si oppone. Se c'è differenza, non è nel principio, ma nell'applicazione. Giacobi loro rinfaccia di non riconoscere abbastanza quel reale, che è quanto dire quel *sentimento*, che c'è nelle idee: egli forse muta la parola *idea* in quella di *sentimento*, ma il fondo della cosa rimane il medesimo: egli dice di avere per iscopo della sua filosofia la *verità nativa*, e non la *verità scientifica*: ma che cosa è la verità nativa, quando esclude la verità storica, e il reale fuori dell'anima, che l'anima stessa afferma, e senza il quale afferma il falso? Egli rimprovera alla filosofia del Fichte di voler *creare* il reale, di voler creare Iddio: e che cosa sostituisce egli a questo creare del Fichte? L'avere Iddio nell'anima senza crearlo: e ciò è ancora un averlo nell'idea. « Dio riconosciuto da me porta al colmo il mio sentimento (3). Ma che poi Iddio esista in sè mi è indifferente ». Questo è un non conoscere la natura della cognizione per via di verbo, la quale esige necessariamente un sussistente che è

(1) *Von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811, p. 63.
(2) Lett. 197. Cf. Lettera 226 allo Stolberg.
(3) Lett. 118 a Lavater.

ad un tempo dentro e fuori il conoscente. Quello stesso che è fuori è quello che è dentro, ed essendo dentro costituisce la sua cognizione. Non è dunque indifferente che esista fuori in se stesso, perchè questo fuori è l'unico oggetto che è dentro. Che se io affermo l'esistenza di GESU' Cristo, e ciò che affermo non esiste in se stesso, io affermo il falso. Ora il dire « a me basta l'affermare che GESU' Cristo esiste, ma reputo indifferente che fuori di me storicamente esista », è lo stesso come dire: « mi contento d'una mia illusione », ovvero: « reputo indifferente di essere illuso o di non essere illuso »; e questo è un falso misticismo, che suppone che l'*illusione* possa equipararsi alla *reale percezione* e alla verità del giudizio. E qui si osservi attentamente, come tutte queste filosofie della Germania protestante, manchevoli d'un solido fondamento, non solo sieno erronee, ma confessino elleno stesse la propria erroneità, poichè tutto lo sforzo de' loro laboriosi raziocini è rivolto sempre a questo: « a equiparare l'illusione alla realità, ad attribuire un prezzo uguale all'errore e alla verità ». Così il Fichte dice: « L'Io contrappone a se stesso un Non-Io, che fa equazione con lui ». Quest'è lo stesso che dire: « l'Io fa illusione a se stesso, credendo che il suo proprio sviluppo sia qualche cosa diversa e contraria a sè, quand'è il medesimo. Lo Schelling si ferma su questa equazione del Fichte, e dice: « tanto l'Io quanto il Non-Io sono illusioni, non c'è di vero che la loro identità assoluta ». L'Hegel dice: « L'idea si svolge in perpetue illusioni che fa a se stessa ». Il Giacobi porta l'illusione nel nostro sentimento, e dice: « in questo sentimento c'è tutto, ed è indifferente che ci sia al di fuori quello che in questo sentimento appare al di fuori ». Tutti compongono ugualmente la filosofia d'illusioni interne, e loro non cale veramente di trovare qualche cosa di diverso da noi, che sia vero in se stesso; quasichè potesse esser vero quello che appare nella nostra intelligenza come esterno e in sè essente, se questo non fosse veramente esterno ed in sè essente: o quasichè l'esser vero o falso fosse indifferente: ciò suppone il principio che « l'illusione può equivalere alla verità », e in tal caso quest'ultima non ha più valore per l'uomo.

Che se il Giacobi ci dicesse, che quand'egli dichiara l'esistenza del Cristo storico essere indifferente alla verità essenziale della

sua concezione, « intendesse ch'egli si contenta dell'idea di questo personaggio, e che non pronuncia alcun giudizio sulla sua esistenza reale e storica, in tal caso egli tesserebbe la verità di sole idee, senza accorgersi che il pensare per via di sole idee è un pensare imperfetto e insufficiente a soddisfare l'intelligenza subiettiva: egli mostrerebbe d'ignorare che è proprio ed essenziale a questa intelligenza subiettiva il volersi congiungere, per via di percezione e di verbo, agli enti reali, e a tutto l'ente: ignorerebbe in fine la natura profonda del verbo della mente, senza la dottrina del quale non si dà filosofia compiuta, ontologica. E poichè l'intelligente non può appagarsi di mancare al tutto del verbo intellettivo, a lui accaderebbe quello che accadde a tutti i filosofi che si sono ristretti alle pure idee, cioè di snaturare la natura delle idee stesse, dando loro con puro arbitrio l'attività dello stesso verbo; come fa effettivamente riponendo in esso il sentimento, od esso nel sentimento.

Articolo V.

Del principio della dianoeticità dell'ente.

1348. Conosciuta che s'abbia così la natura della prima ed assoluta Causa, che è quella « d'essere un Intelletto », s'ha in mano un principio fecondissimo di conseguenze, pel quale si possono risolvere le più difficili questioni dell'Ontologia, e dare anche una dottrina universale intorno la Causa.

La prima delle conseguenze che noi ne caviamo si è la spiegazione della dianoeticità dell'ente, di cui abbiam già parlato. S'è veduto che un elemento intellettivo entra necessariamente nella costituzione dell'ente reale, per così fatto modo, che esso non potrebbe stare senza quell'elemento, non potrebbe essere appieno ente. Quindi anche ci fu chiaro, che ogni qualvolta noi pensiamo l'ente reale anoeticamente, cioè separandolo da ogni elemento intellettivo, usiamo d'una maniera imperfetta e parziale di pensare, d'un'astrazione ipotetica, che ci dà un ente in se stesso impossibile, e solo essente davanti alla mente.

E nel vero, se tutto è effetto d'un Primo Intelletto, è manifesto che tale effetto dee ritenere in sè qualche vestigio della sua causa, e però qualche elemento intellettivo, e una *relazione essenziale* coll' oggetto che è termine dello stesso Intelletto causante.

Il che, se ben si considera, ritorna a quello che S. Tommaso dedusse dalla natura intellettiva della prima Causa: cioè che ogni ente dovésse avere un *essere intelligibile*, che logicamente preceda all'*essere reale* o *materiale e suo proprio*. La reale esistenza dunque delle cose finite involge una così essenziale relazione con un loro essere intelligibile essente nella loro Causa Intellettiva che le produce, che senza questa relazione non potrebbero esistere, nè si potrebbero di conseguente intendere.

Articolo VI.

Ragione ontologica, per la quale ciò che non involge contraddizione si pensa esser possibile.

1349. Da ciò stesso deriva, come un secondo corollario, la spiegazione di questo fatto psicologico, che l'uomo dice « possibile tutto ciò che non involge contraddizione », onde « esser pensabile », ed « esser possibile », sono considerate come maniere di dire sinonime (*Ideol.* 395, 378, 543). Questo, si dice, è pensabile perchè non involge contraddizione, dunque è possibile. È ella giusta questa argomentazione che appartiene al senso comune degli uomini? Niente di ciò, che non esiste è possibile, se non c'è una causa atta a produrlo. Affinchè dunque ciò che è pensabile, per ciò solo che è pensabile, si possa dire possibile, conviene supporre che ci sia una Mente che possa pensare tutto ciò che non involga contraddizione, e che col solo pensarlo possa produrlo. Poichè, supponendo che ci sia questa Mente, in tal caso solo è vero che tutto ciò che è pensabile a questa Mente è anche possibile; poichè l'ammettere una tal Mente che lo pensa è in tal caso lo stesso che ammettere la Causa che vale a produrlo.

Esiste dunque una secreta prenozione della prima Causa nel fondo dell'intendimento umano, per la quale suppone che ci sia una Mente assoluta, la quale sia Causa in pari tempo di tutte le cose; giacchè esso intendimento stabilisce con piena sicurezza i suoi ragionamenti su questa sott'intesa presupposizione, e pronuncia come un principio evidente: « è possibile tutto ciò che è pensabile, ed è pensabile tutto ciò che non involge contraddizione ».

Il qual lume, ossia la qual prenozione è data alla mente umana dall'*Essere* ideale che è l'oggetto del suo naturale intuito, ma le è data in secreto, perchè la deduce senza posare la sua attenzione riflessa sulla deduzione della medesima, deducendola unicamente per usarne a conseguenze ulteriori; e però la detta prenozione appartiene alla cognizione non solo diretta, ma ancora secreta (*Psicol.* 1479-1484; 1667 e segg.). La deduzione secreta poi è questa: « L'essere da me intuito non sarebbe se non fosse noto a se stesso: egli non è dunque solamente un obietto, ma un subietto intelligente: ma l'essere contiene tutto, dunque è Mente che conosce tutto: ma ogni ente viene dall'essere, dunque quell'essere che è Mente è anche Causa idonea di tutto il conoscibile o pensabile ».

Che dunque la prima Causa sia un Intelletto, è un vero a cui dà il suo suffragio il comun senso o consenso degli uomini tutti, ed è implicitamente da tutti ammesso come secreta base di tutti i ragionamenti.

Articolo VII.

Soluzione del Problema ontologico sotto la terza forma: « Trovare un'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione ».

1350. Dal sapere, che la Prima Causa è un Intelletto deriva pure la soluzione del Problema ontologico sotto la sua terza forma, che noi esponemmo così: « trovare un'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione ».

La difficoltà di sciogliere tale problema noi dicemmo proceder da questo, che noi conosciamo imperfettamente le *essenze* delle cose, essenze che costituiscono l'oggetto delle nostre

intuizioni; onde accade, che non tutto quello che troviamo poi nelle *realità* sensibili e che appartiene alla cognizione di predicazione si riscontri nell'essenza, sì che una parte di quest'ultima cognizione ci rimane priva di ragione, giacchè ogni ragione sta nell'essenze. Ma l'essere imperfette quelle essenze che sono date alla nostra intuizione avviene perchè le intuiamo nell'essere puramente ideale, che ci mostra bensì la possibilità degli enti finiti, ma non ne può ricevere in sè la sensibilità e realità, come quella che rimane per noi nella sua condizione subiettiva, onde l'intendimento ne fa uso come di segni oscuri che lo trasportano ad un reale incognito, senza ch'egli possa vedere l'essenza reale ed obiettiva di tali sensibili.

Ma quell'esigenza ontologica della mente umana rimane appagata tosto che sia pervenuta ad intendere e riflettere, che esiste una Prima Causa la quale è un Intelletto. Poichè sapendo questo, già inferisce parimente, che se un Primo Intelletto è la Causa totale di tutti gli enti finiti, quel primo intelletto dee avere in sè, come dicevamo, il loro *essere intelligibile*, ossia la loro *essenza* non imperfetta e vòta come quella dell'intendimento umano, ma adeguata e reale anch'essa, per così fatto modo, che nulla ci può più essere nella realità degli enti, e nulla di questi si può predicare, che non sia già in quella loro essenza intelligibile intuita e anzi attuata in sè dall'atto appunto creativo di quella prima Causa.

L'equazione dunque che in vano si cerca nell'intendimento umano perchè egli fa solo conoscer le cose, ma non le produce, si trova nel divino Intelletto, come in quello che essendo Prima e totale Causa di tutte le cose, le contiene totalmente in se stesso come essenze intelligibili ed intese; di maniera che chi potesse vedere queste essenze, quali sono in Dio, conoscerebbe pienamente il Mondo, senza aver bisogno di alcuna esperienza esteriore e d'organica sensitività; il che è quanto dire lo conoscerebbe tutto quant'egli è, *a priori*; la qual cognizione e costruzione del Mondo reale *a priori*, è il fastigio della sapienza, a cui tende senza posa la mente. Ma la mente umana, per l'imperfezione, come dicevamo, con cui conosce le essenze, l'essere intelligibile del Mondo, prende vie diverse. Ella si propone il Problema; e fin qui, nulla in lei v'ha di riprensibile.

Ma il filosofo, prima ancor di sapere se e come sia da lui solubile, facilmente ammette il pregiudizio, che sia solubile, e solubile direttamente: pregiudizio certamente antifilosofico come tutti gli altri pregiudizi, pur tale che dà un grande titillamento al suo orgoglio. Mettendosi dunque al lavoro per trovare una soluzione diretta, egli privo de' materiali a ciò necessari, supplisce coll' immaginazione; e così nacquero que' sistemi *a priori* che comparvero in Germania, tanto allettevoli per la sola forma speculativa: chè anche la sola forma *a priori* alletta, benchè imbottita d'immagini di nessun valore, perchè rende una cotal traccia di quella sapienza *a priori* che è propria della Mente suprema. Il filosofo però, che non si lascia occupar da pregiudizi, e prima di concepire orgogliose speranze di equiparare colla sua la mente divina procede a rigore di raziocinio, trova la quiete della mente, venendo a conoscere, che « la cognizione teoretica » che contiene ogni reale c'è veramente, ma solo nel Primo Intelletto, Causa universale; e che non ci può essere in nessuna delle altre menti finite, se pure non sono ammesse all'immediata intuizione del divino Esemplare.

Articolo VIII.

Perchè la mente umana non crede di conoscere pienamente le cose se non conosce la loro causa.

1351. I fanciulli domandano il perchè d'ogni cosa, e sembra loro non conoscer la cosa senza questo perchè. Questo fatto psicologico è riconosciuto da Aristotele, e bene dichiarato: « Tutti « pensano, dice, che quella che chiamano sapienza versi intorno « alle cause prime, e a'principî ». Ma non dà chiaramente la spiegazione di questo fatto, e solo l'appoggia ad un altro fatto, dicendo che i primi e le cause sono più scibili dell'altre cose: Μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (1).

Ma dal sapersi che la prima causa è un Intelletto ne deriva la ragione manifesta, ultima, ontologica. Poichè quell'Intelletto

(1) *Metaph.* I, 2.

è causa totale di tutti gli enti che cadono nella nostra esperienza, mediante un Esemplare, che è un'attualità della sua propria essenza. Ora, nella nostra cognizione intuitiva non conosciamo le cose reali, ma solamente la loro intelligibilità universale e formale, e quando vogliam conoscere i reali dobbiamo ricorrere a un'affermazione o predicazione che non è propriamente *cognizione*, ma *persuasione*, com'abbiamo detto nell'articolo precedente (1). La *persuasione* è fondata nelle sensazioni, le quali altro non sono che effetti oscuri e segni che eccitano la mente a rivolgersi da essi all'essere e all'ente da essi indicato, non presentato. L'uomo, conscio che questi segni ed effetti dell'essere non sono l'essere stesso, ne domanda a sè medesimo la causa, che è quanto dire, cerca ciò che è *intelligibile*, giacchè vede che quelli effetti e segni non sono intelligibili, ma suppongono un intelligibile, il quale non è altro che l'essere limitato da éssi, l'essere in quanto è precisamente causa di essi, e non d'altri. Ora, fino a tanto che, nella ricerca di questa causa, egli trovi ovvero gli paia trovar causa alcuna che sia sensibile anch'essa e d'una realità finita, non ne può andar pago, perchè anche in questa causa, o creduta tale, giace la stessa oscurità che gli dà persuasione di esistenza, ma non ancora cognizione di natura. Risale dunque egli da una causa ad un'altra, e mai non s'appaga finchè non arrivi a pensare una causa che sia per sè intelligibile, e che contenga totalmente quel reale ch'ei vuol conoscere, senza che rimanga oscurità. Il più degli uomini, dati alcuni passi in questa via, si fermano e si chiamano paghi (*Logic.* 1173 e segg.); ma il filosofo è quel pensatore che si propone di andare avanti fino che scopra l'ultimo termine di questo scientifico orizzonte. Egli non sa da principio dove arriverà, ma si persuade che il termine ci sia, ch'egli giungerà proprio in quella terra dove spunta il sole: allora finalmente ei potrà toccare il sole colle mani. Se egli s'ostini in questa fiducia preconcetta, originata in lui dall'ignoranza di ciò che vuole discoprire e non ha ancora discoperto, risica di far uscire il suo treno dalle guide, e di

(1) La distinzione tra la *cognizione*, e la *persuasione* è indicata da Lod. Ant. Muratori: *Veritatum duplex genus: Alterum scientiam, alterum persuasionem parit.* De ingenior. Moderat. I, 1, in argum.

precipitar se stesso, insieme co' viatori che conduce, in qualche abisso (*Logic.* 1179 e segg.). Ma se procede cauto e senza orgogliosi pregiudizi, egli perviene a conoscere, che una Causa pienamente intelligibile, contenente la totale intelligibilità di tutte le cose, c'è sicuramente; e questa è la Causa prima, Intelletto perfettissimo, di cui un'attualità è l'Esemplare del mondo reale, il quale Esemplare non è composto di pure idee, simili a quelle che sono nell'uomo, ma è egli stesso l'*essere intelligibile* di esso mondo: prima Causa però, che s'induce dall'uomo, ma non si vede direttamente.

Giustamente dunque ripose Aristotele il più alto sapere, che denomina sapienza, nella cognizione delle cause e de' principî (1). Ma è da tenere grande stima della perplessità, in cui viene la mente di questo gran filosofo, quando chiede a se stesso, se una scienza così sublime sia accessibile all'uomo, o deva repútarsi appartenente a Dio solo (2). Così dubitando, vede in confuso quello che noi diciamo: che ella è accessibile all'uomo in un certo grado, non accessibile compiutamente. Noi definimmo che all'uomo è accessibile in questo senso, che « l'uomo può conoscere avervi una Prima Causa, e questa Prima Causa essere un perfettissimo Intelletto, e in questo Intelletto tutte le cose essere appieno e totalmente intelligibili »; ma dicemmo che in altro senso non è accessibile all'uomo, perocchè « questa piena conoscibilità che tutte le cose hanno nella Prima Causa non è intuita dall'uomo nella presente condizione », e così tale scienza è propria di Dio solo, e non dell'uomo.

(1) *Ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.* *Metaph.* I, 1, dice « intorno *alcune* cause » per indicare le ultime.

(2) *Διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν· ὥστε κατὰ Σιμωνίδην, θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.* Dopo di che dice « che questa è certo la scienza più divina », ma che « in due sole maniere una scienza è divina, o in quanto Iddio la ha principalmente, o in quant'essa è delle cose divine », e aggiunge che quella sapienza di cui parla ha l'uno e l'altro pregio ad un tempo. Onde la concede all'uomo, dicendo però che *principalmente* la ha Dio (*Metaph.* I, 2). La questione non è certamente definita con precisione, ma ella dimostra, come la mente Aristotelica avea un sospetto che una tale sapienza fosse e non fosse propria dell'uomo, senza saper chiaramente determinare il limite della cognizione umana.

Articolo IX.

Perchè si attribuisca alla scienza teoretica il sommo valore.

1352. Abbiam già notato quale attraimento abbia una scienza pura e *a priori* per l'umano intendimento, e abbiam detto che questo presuppone che tutte le cose esistano in una prima Causa che sia un puro Intelletto. Questa spontanea prenozione, onde supponiamo la prima Causa essere una natura intellettiva, è quella sola che può del pari spiegare gli altri fatti psicologici da noi indicati: quello pel quale si prendono come concetti convertibili la pensabilità e la possibilità, quello pel quale s'aspira a trovare un'equazione tra le scienze d'intuizione e di predicazione, quello pel quale non si crede conoscer le cose finite, se non ricorrendo alla causa.

Un altro di questi fatti si è il sommo valore che si ripone nella *contemplazione*, e nella *scienza puramente teoretica*. Così Aristotele osserva, che la suprema scienza è puramente speculativa e teoretica, di modo che ella si cerca per se stessa, e non per uso che di essa vogliasi fare, o profitto che se ne voglia cavare: ond'egli deduce lei sola essere *libera*, e non serva d'altre (1): pensiero quanto vero, altrettanto nobile ed elevato.

I teologi con S. Tommaso vanno ancora più oltre, e dicono che la beatitudine stessa consiste « in un atto d'intelletto » (2).

Ma se noi consideriamo la condizione presente dell'uomo, queste sublimi sentenze sembrano altrettanti enimmi. Di troppe altre cose l'uomo ha bisogno, oltre il puro speculare, affine di

(1) « Di maniera che, se filosofarono per cansar l'ignoranza, è chiaro che « cercarono il conoscere per il conoscere, e non in grazia di qualche uso. « Lo stesso fatto l'attesta. Quando s'erano già trovate presso che tutte le « cose appartenenti alle sussistenze e alle necessità, e al comodo e al con- « durre la vita, allora presero a ricercare una simile prudenza. È dunque « manifesto che non la cerchiamo per nessun altro uso; ma che, come di- « ciamo uomo libero colui che ha sè stesso per fine e non un altro, così « questa sola è libera tra le scienze: ella sola infatti è in grazia di sè « stessa ». *Metaph.* I, 2.

(2) S. I, XXVI, III.

chiamarsi contento dello stato suo, non che beato; e Aristotele stesso s'accorse che quella beatitudine che si trova naturalmente nella contemplazione della verità è piuttosto cosa divina, che umana (1). Cicerone espresse ancor più vivamente ciò che ci ha di difettivo nella cognizione naturale, quando disse, che poco gli parrebbe il conoscere molte cose, se con niuno potesse comunicare quel suo sapere.

E pure ognuno sente che in queste sentenze giace una verità; e per lo meno ciò ben sentirono que' savii che le hanno profferite. Onde ciò? — Dalla prenozione, diciamo noi, che la prima e perfetta Causa sia un intelletto. Se è un Intelletto e se questo deve essere beato, conviene che in un atto intellettivo consista la perfetta beatitudine ch'egli gode. Che se le altre intellettuali nature esistono per un atto di quel Primo intelletto, come da prima e totale causa, la loro beatitudine del pari deve essere analoga alla beatitudine della loro Causa creatrice: poichè l'Intelletto creatore non potea avere altro concetto di beatitudine che la propria, poichè un'altra non ce ne poteva essere. Se dunque le nature intellettive finite doveano essere ordinate alla beatitudine, conveniva che partecipassero dell'*essenza* unica della beatitudine, che nel Primo Intelletto si trova.

Ma partendo dalla cognizione sperimentale e consapevole che noi abbiamo della natura umana, dobbiamo vedere come ciò si possa spiegare.

1353. È dunque da considerare, che l'intelletto che ha l'uomo per natura è imperfetto, poichè non intuisce che l'esser vòto e virtuale: in questa intuizione giace la potenza di conoscere i reali (*Logic.* 334).

Ora, come la vita consapevole e veramente subiettiva non si ha che nell'unione coll'essere, e però non è d'altri enti che delli intellettivi, così la beatitudine, che è « l'atto completo della vita », non può stare che nella unione completa coll'essere stesso. Ma quest'unione completa del subietto finito coll'essere stesso, in tutta la sua essenziale universalità e totalità, non si fa che per via d'intelletto. Dunque è necessario che la beatitudine consista in un atto d'intelletto.

(1) *Nicom.* X, 7.

Ma all'intelletto umano è data per natura solamente una unione coll'essere incompletissima, e del tutto iniziale. Egli deve dunque completare questa unione, per quanto gli è possibile, coi suoi atti intellettivi, traendo all'atto la potenza che egli ha di conoscere.

In questo lavoro, con cui dalla potenza sua intellettiva si sforza di passare all'atto che gli dia una completa unione coll'essere e così lo renda beato, trova due ostacoli: il primo necessario, nella limitazione dei reali datigli a conoscere per natura, che altro non sono che i sensibili de' quali si compone l'universo; il secondo libero, nella sua propria volontà.

In quanto all'ostacolo necessario, non potendo egli per natura conoscere altri enti reali che i finiti, non può congiungersi completamente all'essere reale, che è infinito, e che non può esser raggiunto col suo intelletto percipiente. Pure osserva S. Tommaso, che anche nelle cognizioni de' finiti c'è qualche cosa di infinito, il lume intelligibile, ed è per questo, che « nella considerazione delle scienze speculative c'è qualche partecipazione della beatitudine » (1). Tale partecipazione però non è punto la beatitudine, perchè in tali scienze, dell'essere, non si intuisce mai altro che la forma ideale, e però non tutto l'essere nell'altre sue due forme. Ma poichè l'essere anco ideale è qualche cosa di divino, però si ha in quella speculazione un cotale indizio della vera beatitudine: e ci si sente qualche cosa che è di natura ben altra da tutti i sensibili diletti e tutti li avanza.

Il secondo ostacolo è posto dalla libera volontà umana, e

(1) *Tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. — Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. — Unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.* S. I^a, II, Q. II, III, VI.

quando questa ve lo pone, pone ad un tempo nell'uomo qualche cosa di contrario alla beatitudine, qualche cosa d'appartenente all'infelicità.

Si consideri dunque onde nasca nell'uomo la distinzione tra l'*intendimento speculativo*, a cui appartengono principalmente le *idee*, e l'*intendimento pratico*, a cui appartengono il verbo della mente e gli assensi, ed a cui consegue la qualità morale. Essendo l'intelletto umano per natura una potenza di conoscere i reali e di specularvi sopra, rimane affidata in gran parte al subietto stesso l'opera di ridurre all'atto questa potenza, e di condurla ad arricchirsi d'una maggior cognizione e d'una maggior unione coll'essere. Ora, il subietto è la volontà. In quanto dunque la volontà opera per mezzo dell'intelletto, in tanto questo dicesi intendimento pratico. Di qui si vede che nel Primo Intelletto, il quale è perfettissimo e non esce dalla potenza all'atto, ma *ab aeterno* è in atto, non si può dare distinzione tra l'intendimento teoretico e l'intendimento pratico, se non per un modo imperfetto di favellare, applicando a lui le distinzioni che sono in noi. In lui deve l'Intelletto esser uno e semplicissimo, atto teorctico e pratico, ossia volontario, egualmente: e per dir meglio, l'intellezione stessa che intende è quella che vuole, e volere è operare.

Nell'uomo dunque la volontà distinguesi dall'intelletto, come quella che lo trae dalla potenza all'atto, lo dirige e gli aggiunge l'energia subiettiva e reale che è propria della volontà. Questa forza subiettiva, che volontà si dice, è quella che dà all'intendere la forza pratica, produce il verbo, cioè l'affermazione, gli assensi, i riconoscimenti, co' quali atti il subietto personale si può unire più strettamente all'essere conosciuto, o disunirsene e avversarlo. Di qui la perfezione e l'imperfezione morale dell'uomo (*Princ. della Scienza morale*, c. 5; *Stor. comparat.*, c. 1 e 8; *Filos. del Diritto*, *Sistema morale*, T. I, p. 61, e segg.; *Coscienza*, L. I, c. 3). Noi abbiamo dimostrato più volte che tutti i peccati morali nascono nell'uomo da un *errore volontario* (*Ideol.*, 1279-1286, 1314, 1329-1334, 1372; *Logic.* 241, 246, 285). Tutto il *male morale* dunque, e tutto il *bene morale* si riduce ad un atto d'intendimento pratico.

1354. Ora è da considerarsi, che sebbene nell'uomo l'energia

volitiva è distinta dall'azione intellettiva, tuttavia quando quella si unisce a questa, ella perfeziona quest'ultima. Infatti il puro intelletto, come sta nell'uomo, se si divide dalla volontà, non può in nessuna maniera conoscere il *bene*, come quello che esige un esperimento di sè per essere conosciuto. Che se egli pare che in qualche modo si conoscano de'*beni* che non si sono sperimentati, questo avviene perchè si sono sperimentati altri beni simili o almeno analoghi a quelli. E se niun bene al tutto si fosse sperimentato (ciò che nel fatto è impossibile), niuna cognizione del bene si potrebbe avere. Un subietto intellettivo o razionale poi, che non conoscesse alcun bene, nè pure potrebbe di alcun bene godere. Ma il subietto intellettivo e razionale non esperimenta il bene ed il male, se non per l'amore, o l'avversione, i quali appartengono alla stessa energia pratica della volontà. La volontà dunque perfeziona col suo atto l'intendimento, dandogli virtù d'unirsi al bene in modo da conoscerlo sperimentandolo. Qui l'unirsi è conoscere, e il conoscere è unirsi. Da questo s'inferisce, che se ci ha un Intelletto perfetto, egli deve essere ad un tempo volontà, cioè avere l'energia della volontà, poichè deve avere in se stesso tutto ciò che appartiene alla perfezione del suo atto conoscitivo, e non riceverlo da fuori. Tale sarebbe un Intelletto che fosse egli stesso subietto sussistente. Poichè in tal caso l'energia reale del subietto sarebbe energia dell'Intelletto stesso. Tale dunque è il Primo Intelletto. Tutto ciò dunque che volesse, o che operasse questo intelletto, ei lo vorrebbe e lo opererebbe teorizzando. Teorizzare dunque sarebbe ad un tempo il solo suo atto, senza distinzione, atto onnipotente, e in esso consisterebbe anche la sua beatitudine.

La *teoria* considerata a quest'altezza si manifesta, senza ripugnanza, come la vita beata. La ripugnanza e la difficoltà rimane solo quando si parla della teoria o scienza teoretica nell'uomo, la quale è imperfetta, e priva di ciò che è più sublime e squisito nella cognizione, che è il *bene*, il quale nell'uomo non si trova che per opera d'una potenza distinta, quella della volontà o dell'energia libera del subietto. Pure la mente intravede che la beatitudine, in se stessa e assolutamente considerata, non può essere che *teoria*, un puro e perfetto atto intellettivo: l'uomo salito che sia a questo concetto, ha dimenticato se stesso.

Se poi ritorna col pensiero sopra di sè, dovrà fare altre considerazioni.

Quando l'uomo usando, nell'ordine naturale, perfettamente della sua libera volontà, non ingombri punto il proprio intendimento d'*errori*, fondamento della moralità, ma tutte le sue ricognizioni o giudizi pratici di stima sul valor delle cose vadano consentanee al vero, egli non ha solamente ben ordinato e ricco di luce il suo intelletto, ma e gli affetti e le operazioni sue conservano l'ordine dell'essere, e coll'essere ordinato egli si trova in perfetta concordia e armonia. Dall'atto dunque dell'intendimento reso forte dall'energia volontaria dipende l'ordine e il bene morale di tutto l'uomo, perchè a quest'atto, come ad atto dominante, seconda e ubbidisce tutto ciò che c'è nell'uomo di personale, anche le sue potenze inferiori in quanto pendono dalla persona.

Ma se da un solo atto d'intendimento pratico dipende la dignità e la perfezione morale dell'uomo, è da considerarsi di più, che anche la *felicità* non si mette in essere coll'uomo se non con un atto d'intendimento, col quale l'uomo si chiami con verità appagato e felice (Cf. *La società ed il suo fine*, L. II, c. I, e segg.). Non si dà felicità senza coscienza, la quale riassuma in sè ed unifichi tutti i beni inferiori; e la coscienza è un atto intellettuale (*Storia comparat. e critica*, ecc., c. VIII, a. 3, § 3-7). In fatti noi abbiamo già veduto altrove, che l'obietto dell'intendimento abbraccia tutto, tutte le forme e le apparenze stesse, abbraccia i reali sensibili, in quanto queste cose sono contenute nell'essere, di guisa che l'attività razionale dell'uomo contiene, in una maniera eminente, anche l'attività sensitiva (*Psicol.*, 249-264; *Logic.*, 307). Se dunque l'atto intellettivo contiene un obietto che abbraccia tutto, ben s'intende come con quell'atto l'uomo si possa unire a tutto l'essere, e in quell'atto perfetto, avente l'oggetto perfetto, debba trovarsi la beatitudine d'ogni ente intellettivo.

Questa conclusione si deduce *a priori* dal concetto dell'intelletto, e del primo ed essenziale intelletto. La dottrina del Cristianesimo non solo consuona ad essa, ma la completa e sublima, « ponendo nella visione di Dio » l'umana beatitudine.

1355. Ma è da considerare come la beatitudine che si pensa propria di Dio differisca da quella beatitudine che può esser nell'uomo.

1° All'uomo è dato l'oggetto del suo intendimento: se dunque la perfezione di quest'oggetto e dell'atto pratico dell'intendimento dee costituire la sua beatitudine, l'uomo non ha la beatitudine per sè, ma ella gli deve esser data. (*Teod.*, 85 e segg.) L'Intelletto essenziale all'incontro ha per se stesso quest'oggetto, e quest'oggetto è lui stesso.

2° Alla natura umana null'altro è dato, fuorchè l'essere ideale, oggetto vôto di realità, e una potenza colla quale può arricchirlo di realità finite e sensibili, e certe notizie astratte che da queste si cavano. Laonde nell'ordine della natura umana non ci può essere una perfetta beatitudine, ma solo (tutt'al più) una perfezione morale naturale, e un morale appagamento. Il Primo Intelletto è oggetto compiutissimo a sè medesimo per la sua stessa essenza.

3° Essendo dato all'uomo per natura un oggetto ideale, il suo intendimento naturale non possiede la realità, nè manco la realità finita, e però non può dominarla. La realità finita dunque può essere conosciuta imperfettamente, parzialmente, e accidentalmente; ma non può essere dominata dal puro principio intellettivo umano. Perciò fuori del principio intellettivo umano rimane una realità tanto infinita, quanto finita; può dunque tra l'uomo subietto reale, e la realità ch'è diversa da lui e non è punto in balia di lui, non in balia della sua potenza razionale, può, dico, esistere una collisione e una lotta; onde il dolore, in senso generalissimo. Colla realità infinita, cioè con Dio stesso, può nascere la collisione da parte dell'uomo, dipendendo da lui l'uso retto o torto del suo intendimento pratico. Ma la ***realità finita*** può trovarsi in collisione colla realità umana, indipendentemente dalla volontà dell'uomo, per le leggi stesse a cui la realità finita ubbidisce. Non essendoci nella natura umana alcun mezzo o virtù ad evitare i dolori che possono cagionarle le finite realità che, operando secondo le loro proprie leggi, venissero in contrasto di forze colla realità umana; rimane che tali dolori non possano cansarsi dall'uomo nel corso della presente vita coll'atto del suo intendimento, e che sia d'uopo l'intervento della Prima Causa, per sottrarre l'uomo a tali patimenti contingenti, che potrebbero anche distruggere la stessa realità umana. Di che, tanto la conservazione dell'uomo nella vita naturale, quanto

l'andare immune dalle naturali sofferenze, dipende non dal suo intendimento, ma da un altro, che è la Prima Causa del tutto. Questa all'incontro essendo un Intelletto che col suo solo atto ha in sè tutta la realità e pienamente la domina, non può esser soggetta a verun contrasto, o pena, che diminuir potesse la sua beatitudine.

4° In conseguenza della limitazione dell'intelletto umano, dal cui oggetto naturale rimane esclusa la realità, accade che anche il principio subiettivo dell'uomo, appunto perchè realità, rimanga escluso dall'oggetto dell'intelletto, ed abbia bisogno di divenire oggetto di lui posteriormente, come abbiamo spiegato nel primo dei Psicologici, dove abbiamo parlato della formazione o costituzione dell'Io umano. (Cf. *Ideol.*, 439-442, 980-982). Ogni realità dunque, e lo stesso proprio principio subiettivo, non è naturalmente in dominio dell'intelletto, perchè non è suo oggetto. Quando poi diventa oggettivato (e prima oggettivasi per un atto naturale immanente la propria animalità; *Psicol.*, 249 e segg.), allora incomincia il principio subiettivo ad acquistare qualche potere sulle realità che entrano nel suo obietto come oggettivate per via di percezione. Il qual potere è scarso, e non s'estende se non alle realità o immediatamente o mediatamente *percepite*. Ma questo potere non è potere dell'intelletto stesso che finisce nell'intuizione, ma del principio subiettivo reale che usa dell'intelletto. Di che risulta quella differenza che passa tra le due facoltà della *volontà* e dell'*intelletto*, che abbiamo detto di sopra, per la qual differenza l'intelletto umano non è per sè pratico, ma è pratica, cioè operativa, la volontà, o più generalmente il principio subiettivo che s'unisce all'intelletto, e questa forza che all'intelletto s'aggiunge è poi ciò che costituisce l'intendimento pratico. Nel Primo Intelletto all'incontro la realità completa è per natura sua nel suo oggetto, il qual oggetto è sè stesso. Onde quel Primo Intelletto è ad un tempo, senza differenza alcuna, speculativo e pratico, ed è un atto solo che ha potestà e fruisce di tutta la realità, nella quale completa fruizione sta la sua beatitudine.

5° Se l'intendimento pratico dell'uomo non può produrre la beatitudine dell'uomo, può nulla di meno, in qualche modo, produrgli la perfezione morale, la qual consiste nell'usare delle potenze che sono in sua balìa, prima delle quali è l'intelletto, in guisa da non

opporsi alla totalità dell'essere, ma a questa, per quanto la conosce, consentire. Tuttavia questo stesso non ha pienamente ragione di perfezione morale, se non a condizione che conosca l'Essere assoluto come bene, e ad esso ordini ogni cosa (*Storia compar.* ecc. C. VIII, a. 3, § 7.). Ora, naturalmente nol può conoscere che per via di determinazioni logiche. Queste, oggetto dell'intuizione, non gli danno a fruire veramente Dio stesso, ma pure qualche cosa di divino; ed è tutto il fondamento che può avere una morale naturale. È a questa imperfezione e limitazione della natura, che soccorse Iddio stesso, costituendo l'uomo in uno stato soprannaturale, nel quale gli diede una incipiente percezione di lui stesso. Così la morale si rese perfetta nella sua specie, in quanto che trovò per suo fine un bene non solamente divino, ma un bene che fosse Dio. Ma questo non era la beatitudine, perchè Iddio era dato a sentire all'uomo come bene nascosto, bene di cui sentivasi intellettualmente la virtù luminosa; era Iddio dato, è vero, come oggetto dell'intelletto umano, ma con una tenuissima percezione. Il gran disegno dunque, che concepì ed effettuò il Creatore circa l'umanità, fu di esigere dall'uomo la virtù, e questa compiuta nella sua specie, cioè soprannaturale, come merito della beatitudine, dandogli poi questa come mercede di quella. Di qui avvenne, che tutto ciò che l'uomo abbia o che possa sperare di più eccellente, e che sia maggior bene nella presente vita, non è la *scienza speculativa* o teoretica, ma l'acquisto della virtù e della perfezione morale, la quale importa un'altra *scienza pratica*; giacchè, come dicevamo, lo speculativo e il pratico nell'uomo si dividono, e il pratico è quello che unisce nel maggior modo possibile l'uomo, per via d'intelligenza guidata e fortificata dalla volontà, alla totalità dell'essere. Dato poi, che questa mercede, cioè la beatitudine, sia largita all'uomo, l'intelletto pratico dell'uomo s'identifica collo speculativo, perchè allora l'oggetto stesso dell'intelletto speculativo è realissimo, è la realità assoluta, e allora avendolo congiunto in un modo immobile, quasi sua forma, simile al modo con cui ha naturalmente l'essere ideale, col solo intuire tale oggetto possiede tutta la realità, e nella visione di questo ha dove esaurire tutte le sue forze il principio subiettivo, reso così libero e indipendente da ogni altra realità separata e finita. E così s'avvera, che anche per l'uomo la compiuta beatitudine dee consistere in un atto d'*intelletto speculativo*.

Ma convien bene avvertire, che quest'atto d' intelletto speculativo in cui consiste la beatitudine dell'uomo è al sommo diverso dagli atti della scienza speculativa nella vita presente. Pure, come abbiamo veduto che molti filosofi hanno parlato dell'intelletto umano considerando in sè quella perfezione dell'intelletto che non è propria dell'uomo, ma di Dio, e però hanno attribuito all'umano intelletto certe proprietà che solo nel divino s'avverano; così accadde loro anche per riguardo alla beatitudine, facendola essi consistere in un atto speculativo, e non pratico, senz'avvedersi che un tal atto è infinitamente diverso da quelli atti speculativi che può far l'uomo nella condizione presente, come sono gli atti che appartengono alle umane scienze. Tuttavia acutamente osserva S. Tommaso, che si può dire che « gli atti speculativi che noi facciamo abbiano una maggior similitudine coll'atto della beatitudine, che non sieno gli atti dell'intelletto pratico », quantunque questi possano avere un maggior valore, se sono virtuosi, come quelli che dispongono e conducono all'atto della beatitudine che Iddio darà in loro mercede (1). Conviene non di meno avvertirsi, che c'è anche in questa vita per l'uomo un atto speculativo il quale è ad un tempo pratico, e questo è ciò che v'ha di più somigliante alla beatitudine, e nello stesso tempo di più perfetto nell'ordine morale. Quest'è quella che i teologi chiamano *vita contemplativa* soprannaturale, che non è speculazione scientifica o di raziocinio, ma d'immediata intuizione volontaria, avente per oggetto Dio che realmente, quantunque solo in un modo incipiente, si comunica all'anima. In questa contemplazione l'oggetto puro dell'intelletto è oggetto della volontà, senza che altronde prenda cos'alcuna, e però i due atti s'unificano, si trovano essere un solo atto. Che se quest'atto non raggiunge la perfetta beatitudine, si è perchè l'oggetto divino non si dà a contemplare abbastanza, e però rimangono ancora le potenze inferiori non assorbite dalla suprema, e i termini di queste non assorbiti dalla vita di quello. In Dio poi l'atto intellettivo e volitivo è

(1) *Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in ejus* (intellectus speculativi) *actu consistit, unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus, licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum præparationis, vel per modum meriti.* De Virt. Q. I, a. VII, ad 4.um

sempre uno, ed è sempre in atto, onde non si moltiplica per interruzione, ed è sempre tale che penetra tutto il fondo dell'oggetto, cioè tutto se stesso.

6° Col manifestarsi dunque l'Essere oggetto dell'intelletto nella sua realità, avviene che gli atti dell' intendimento speculativo acquistino anche la virtù pratica, se l'uomo vuole; e quando questo avviene nella vita presente (nella quale non può avvenire che per una manifestazione graziosa dell'Essere stesso, cioè di Dio), allora incomincia l'umana beatitudine, colla contemplazione affettuosa di Dio stesso: solo nell'altra vita poi questa beatitudine si compie colla piena vista intellettiva di quell'Intelletto che è Prima Causa, e che è egli stesso obietto reale e sussistente compiutissimo. Ma anche allora l'umano intelletto è puramente subiettivo, e però vede e fruisce l'oggetto come un altro, e non come se stesso: altra differenza profonda tra la beatitudine essenziale di Dio, e quella dell'intelligenza finita, che n'è *partecipazione*. Pure l'intuizione, o visione dell'essere rivelato in modo soprannaturale differisce categoricamente dall'intuizione naturale dell'essere. Poichè l'essere ideale fa conoscere, ma non ha azione: l'Essere reale ed assoluto all'incontro non è puro oggetto, ma sussistente, e come persona sussistente, a cui l'intendimento umano trovasi unito, è attivo ed emettente lo spirito personale che s'unisce subiettivamente alla persona umana in quel modo che dichiarasi, quanto si può, nell'Antropologia soprannaturale. Ci ha dunque un tale atto speculativo che tutto in sè abbraccia, e questa è la compiuta vita, nella quale già ogni altra inferiore è compresa e, per l'eminenza, assorbita.

Articolo X.

Del principio da cui derivano i vestigi d'intelligenza sparsi in tutte le cose dell'universo.

1356. Dallo stesso principio, che « la prima Causa è un Intelletto », deriva la conseguenza *a priori*, che « tutto ciò che esiste nell'universo dee avere un ordine »; e ciò, perchè essenziale all'intelletto è operare con sapienza, e non con istoltezza, chè in quanto operasse stoltamente non sarebbe intelletto.

La ragione di ciò si è, che ogni intelletto non primo è una partecipazione del primo Intelletto. In fatti l'intelletto non primo è un principio subiettivo, a cui si manifesta l'essere. Il primo Intelletto poi è lo stesso essere, intellezione per sè sussistente di sè stesso per sè intelligibile. Ora, l'essere è per sè ordinato. Laonde l'intelletto, come puro intelletto, non vede e non fa, che cose per se stesse ordinate. Se dunque tutte le cose dell'universo sono effetto del primo Intelletto, devono essere ordinatissime.

Se noi ora, procedendo *a posteriori*, consideriamo gli enti mondiali, vediamo in tutti, anche in quelli che sono privi d'intelligenza, un ordine maraviglioso: vediamo i minerali, i vegetabili, e gli animali operare con leggi fisse, e quasi avessero intelligenza, ordinarsi tra loro, e gli uni agli altri giovare, e ogni cosa tendere alla propria conservazione e alla propria perfezione. Questo ci sorprende di meraviglia, dacchè non vediamo in essi la ragione di ciò. Indi noi giustamente argomentiamo a un primo Intelligente, causa effettrice e ordinatrice di tutte queste cose. Ma questo progresso del ragionamento *a posteriori* viene compiuto dal ragionamento *a priori* in questo modo.

Noi non possiamo, esaminando gli enti che compongono il mondo, percorrerli tutti: oltre a ciò anche que' pochi che cadono sotto la nostra sperienza, e che soggiacciono al nostro esame, non possiamo conoscerli così compiutamente, da rinvenire tutte le ragioni delle loro parti, della distribuzione e del nesso loro, e de' fini a' quali intendono tutti i loro diversi modi di operare. Non possiamo dunque verificare sperimentalmente, se tutti, e in ogni loro elemento, aspetto, ed atto sieno ordinati con perfetta sapienza. Pure, ci basta trovare ordine e molti vestigi d'intelligenza e di sapienza, per argomentare che intelligente e sapiente dev'essere la prima Causa. Trovata questa, ricomincia da essa un novo ragionamento, e questo *a priori*, perchè cerchiamo com'ella deva essere, il che ci conduce a rinvenire che dev'essere un puro Intelletto sussistente. Arricchita la mente nostra di questa magnifica verità, incontanente argomentiamo, che anche là dove non possiamo verificare *a posteriori* un ordine, o perchè si tratta d'enti che si sottraggono alla nostra esperienza, o perchè limitata è la nostra potenza d'intendere, pure l'ordine, e questo

perfetto, ci deve essere necessariamente: argomentiamo, che tutto nel mondo, e da tutti i lati, dee essere ordinatissimo, e fatto con perfetta sapienza. La qual fermissima maniera d'argomentare fu detta dagli antichi *regresso* (*Logic.* 701-709).

CAPITOLO V.

Dottrina della causa in universale dedotta come corollario dalla natura della Prima Causa.

Articolo I.

Alle dottrine universali si può pervenire per due vie; cioè per la via ideologica dell'analisi delle idee, e per la via ontologica dell'astrazione teosofica.

1357. Conosciuto che la Prima Causa, causa di tutte le cause seconde, è un Intelletto, noi potremo indurre quali sieno le proprietà comuni a tutte le cause.

Poichè ogni dottrina che versa intorno gli universali si trova dal pensiero umano per due vie.

Prima via — Il pensiero può formarsi l'idea della cosa, di cui cerca la dottrina, dall'astrazione comune, e avendo quest'idea, può esaminare diligentemente l'essenza che essa contiene e porge a intuire alla mente, può analizzarla e rinvenire gli elementi di cui si compone, e il vincolo che li unisce, e così venirsi formando una dottrina intorno a quella essenza e alle sue proprietà, dottrina che è universale appunto perchè ogni essenza contenuta in un'idea è universale.

Seconda via — Il pensiero può ascendere prima di tutto all'Essere assoluto, e conosciuta la natura di questo, nel quale tutte le essenze eminentemente si contengono unite, può considerare come quella essenza, di cui cerca la dottrina, esista in esso, e poi come possa essere partecipata, o divisa dal rimanente che nell'Essere assoluto si pensa, e così indurre, per una astrazione teosofica, le proprietà di tale essenza dalle proprietà ch'essa ha nel primo suo fonte.

Tanto la prima, quanto la seconda via conduce il pensiero

umano all'acquisto di cognizioni certe. Perocchè l'Ideologia ha in sè stessa il principio dell'evidenza, benchè non dia la soluzione ontologica delle difficoltà che si presentano contro la soluzione ideologica, che pure è inconcussa per l'evidènza o per la diretta dimostrazione; l'Ontologia poi si continua all'Ideologia stessa, da cui prende il principio evidente della verità e della certezza, ossia il criterio, ed aggiunge la soluzione delle difficoltà che rimasero insolubili a canto alla dimostrazione ideologica.

Ciò che rende più ricco il processo ontologico, quando non si divida dall' ideologico che presuppone, non è solò il trovarsi per esso la soluzione di tutte le difficoltà dalle quali rimangono avvolte le soluzioni ideologiche, ma è sopra tutto un novo elemento che entra nella dottrina. Poichè *l'essenza,* intorno a cui versa la dottrina che si cerca, non si considera più solamente isolata, ma nella emanazione dal suo principio. Fino a tanto ch'essa considerasi da sè sola, si ha un'essenza indeterminata, vôta, e quasi direi morta; ma considerata nel suo principio, ella si vede determinata, piena di realità, e vivente. Ora alcune di queste proprietà ch'ella ha incsistente nella sua origine, e che le mancano nell' idea astratta, sono di quelle che vengono comunicate quand'essa è partecipata dagli enti relativi; le quali di conseguente possono essere da questi riportate nell'idea, ma tuttavia rimangono inesplicate e come sopraggiunte alla sua essenza astratta, perchè non hanno propriamente la sua ragione in questa, ma sì nell'emanazione di questa dalla prima Causa e natura. A ragion d'esempio, nell' idea astratta di causa altro non si contiene, se non il concetto d'una entità che ne produce un'altra. Ma per intendere, che un'entità non ne può produrre un'altra se non dove quella sia un ente intellettivo, conviene considerare la causa, non più astrattamente, ma nella sua reale efficienza, che si riduce alla Causa prima.

Articolo II.

La causa in senso proprio è sempre intellettiva, e quindi libera.

1358. La prima Causa dunque di tutte le cause è un Intelletto. Ogni entità che è prima nel suo ordine è perfetta ed assoluta,

perchè quando quella stessa entità si presenta posteriormente alla mente, altro non significa questa posteriorità se non ch'ella ha ricevuto qualche limitazione: chè se niuna limitazione di sorta non avesse con sè congiunta, nè pure per via di relazione, in nessun modo sarebbe un concetto posteriore, ma sarebbe ancora la prima e perfetta entità.

Di qui avviene che, per conoscere *l'essenza* di quella entità in tutta la sua pienezza, conviene considerarla nel suo primo ed assoluto essere.

A conoscere dunque che cosa esiga assolutamente l'essenza della Causa, conviene considerare qual è la Prima Causa, anteriore ad ogni circoscrizione e limitazione: essa è infatti la causa essenziale, ma non astratta e però indeterminata, ma compiuta e sussistente.

In questa causa pertanto troviamo queste tre proprietà:

1° Che essa è un Intelletto, il quale ha virtù di moltiplicare i suoi oggetti (. . .);

2° Ch'essa è un Intelletto che è un subietto libero della sua azione, cioè che opera liberamente, perchè ha natura di causa in quanto produce altri, diversi da se stesso;

3° Ch'essa è un Intelletto perfetto che ha virtù, come tale, di dare l'essere subiettivo e relativo a' suoi oggetti, altri e diversi da sè stesso, cioè di crearli.

Tale è la Causa nella sua essenza compiuta e sussistente.

1359. Or se da questa prima Causa noi per astrazione teosofica vogliamo derivare l'idea, ossia l'essenza astratta, come procederemo?

Dalle cose dette nel libro precedente possiamo inferire la maniera, con cui dee procedere l'astrazione teosofica. Infatti, questa per riguardo alla dottrina della causa tende a distinguere ciò che è proprio esclusivamente della prima Causa, e ciò che è comune alle altre cause. Per eseguire col pensiero questa separazione, è necessario vedere ciò che è comunicabile, e ciò che è incomunicabile. Poichè tutto ciò che v'ha nell'essere di comunicabile agli enti finiti è da ritenersi come cosa che entra nell'idea di questi: quello poi che ha una condizione del tutto incomunicabile è da riservarsi al solo primo ed assoluto essere. Noi abbiamo già dimostrato, che il principio dell'incomunicabilità

è *l'illimitazione* (. . .). Tutto dunque può esser comunicabile di ciò che può concepirsi dall'intendimento come limitabile e limitato; nulla di ciò che non può concepirsi se non illimitato.

Se noi ci proponiamo davanti alla mente la prima Causa, e, in quant'è oggetto della mente, le togliamo l'illimitazione, ci rimane il concetto della *causa limitata*, con tutto ciò che dee avere. Essendo dunque la prima ed essenzial Causa un Intelletto, se noi limitiamo quest'intelletto, in quant'è oggetto della nostra mente, ciò che ci rimane è un intelletto limitato. Questa dunque è la vera e compiuta nozione comune di causa, dedotta per astrazione teosofica. È quindi essenziale alla causa che sia intellettiva; perocchè questa sua proprietà si riscontra nella Causa essenziale sussistente, ed è proprietà comunicabile: onde, se esistono cause che siano tali per partecipazione, anche queste devono essere intellettive per essere vere cause.

Quantunque Leibnizio non abbia conosciuta la maniera di filosofare per via d'astrazione teosofica, tuttavia venne per l'altra via dell'analisi comune a conchiudere, che « ogni azione doveva essere intellettiva », e, com'egli impropriamente la chiama, « una percezione »: e ogni forza di conseguenza dovea essere una virtù percettiva. Ma egli non potè cavar profitto da questo principio luminoso, per non aver potuto trovare alcun modo a spiegarsi l'azione reciproca delle sostanze semplici, impedito dal pregiudizio materiale, che « fosse impossibile che una sostanza semplice ricevesse l'azione di un'altra ». Quindi nella dottrina leibniziana rimasero de' *principî*, ma non più delle *cause* nella natura creata. Il Malebranche andò ancora più avanti, perchè negò anche i *principî attivi* agli enti finiti, e non ammise altro principio e altra causa di tutti gli eventi naturali, che il solo Dio; giacchè le *cause occasionali* non sono cause se non per una maniera di dire traslata. Non s'accorgeva il Malebranche, che con questa sua sentenza non solo distruggeva la libertà umana, ma la stessa natura. Ciò non ostante, tutti questi e tant'altri filosofi mostrano d'aver bene sentito, che il concetto d'intelligenza entra necessariamente nel concetto di causa.

1360. Ora, se non si dà alcuna causa che non sia intellettiva, consegue che la causa deva anche essere un subietto liberamente operante. E veramente un intelletto opera in due modi;

poichè o fa un' azione con cui pone se stesso nel suo atto naturale, o fa un'azione che ha oggetti diversi da se stesso già posto e costituito nel suo atto naturale. Per riguardo alla prima di queste due azioni egli è propriamente *principio subiettivo*, e non ha alcuna ragione di *causa*. Colla seconda azione egli è causa, perchè la causa, come noi l'abbiam definita, è « quella attualità, nella quale noi concepiamo un subietto appieno costituito nella sua propria natura, prima di pensare ch' egli dia l'esistenza a qualche altra entità, e al quale posteriormente attribuiamo la potenza o l'atto che è origine d'un'altra entità diversa da lui stesso ». Se dunque un subietto intelligente pensa entità diverse da se stesso, pensa cose non necessarie alla sua sussistenza e alla sua natura, perchè elle sono altre, e come si dice, fuori di questa. Non essendo dunque tali entità elementi necessari a costituire il subietto pensante, esse possono essere pensate, e non pensate, senza che manchi perciò nulla al subietto che le pensa e che esiste prima e indipendentemente da esse. In tal caso il subietto è libero a pensarle, e a non pensarle. Vi ha dunque una specie di libertà, che è essenziale al concetto della causa, e che consiste in questo, che « l'effetto non sia necessario a costituire la causa come subietto nella sua propria natura, ossia che questo subietto non dipenda dal suo effetto » (1).

Il Primo ed assoluto Intelletto non sarebbe appieno costituito nella sua natura una e trina, se non conoscesse se stesso, e conoscendo non generasse il suo Verbo, e in questo, amando se stesso, non spirasse il Santo Spirito. Laonde il Padre dicesi principio, non dicesi Causa, della Trinità. Ma il concetto dell'atto creativo del mondo è posteriore, e suppone l'Intelletto creante già costituito pienamente nella sua natura; perciò non è obbligato a creare per costituire se stesso nella propria natura, e in

(1) Il Baldinotti *Metaph.* p. 787 riconosce essenziale al vero concetto dell'azione e della causa la libertà, e reca questo principio anche più là che noi non facciamo, sebbene qui non vogliamo indicare questa differenza, ma confermare colla sua autorità quella parte in cui consentiamo. Scrive dunque: *Ex quibus recte colligitur actionem a libertate non posse sejungi, et agens necessarium vere non esse agens. Quod quidem non absolute intelligendum est, sed de libertate a coactione, quae nempe a coactione externa immunis est, de necessitate insuper, quam vis externa obtrudit.*

questo senso egli crea liberamente, ed ha la ragione di Causa.

1361. Che se si considera attentamente la natura di questa libertà dell'atto creativo, si discopre un'altra sua proprietà. Poichè la natura del subietto è costituita prima che il subietto si concepisca come causa, onde la detta natura, pienamente costituita, non contiene la ragione fisica ossia reale per la quale questo subietto sia realmente o fisicamente determinato ad operar come causa. Questo subietto nella sua natura reale altro non ha dunque che la *potenza* di *creare*, e non c'è nessuna forza fisica o reale, nè fuori nè dentro di esso, che fisicamente mova questa potenza a uscire al suo atto. Acciocchè quindi questa potenza di creare, che è essenzialmente nella natura divina, esca al suo atto, è necessario che lo stesso subietto intellettivo ecciti, per così dire, e mova se stesso ad operare, per una ragione morale, che, appunto perchè morale, non ha una forza reale da muovere il reale. Il subietto dunque creante si move all'atto da se stesso, senza nessun' altra causa reale, avendo solo una ragione nella sua forma morale, la qual ragione è l'amore che porta a se stesso: non l'amore che è termine perfettivo della sua natura, pel quale pone se stesso come Amato sussistente, ma l'amore che porta a se stesso come fine dell'ente finito. Egli dunque, che già è come Amato sussistente, vede che può essere amato anche da enti finiti; e per questo fine di essere amato da enti finiti move se stesso a crearli. Questi dunque non muovono il subietto creante a creare, perchè ancora non sono: neppur la loro possibilità lo move, perchè anch' essa è posteriore all'atto creativo, e perchè la possibilità non è una forza fisica, ma un semplice lume che fa conoscere senza impellere fisicamente: lo move il conoscere di poter essere amato dagli enti finiti, ma ciò, finchè resta una mera *possibilità* mentale, non ha, come dicevamo, alcuna forza attiva, ma solo conoscibile (*Antropol.*, 606 segg.). Rimane dunque, che il solo subietto reale sia quello che, avendo presente una tale possibilità come ragione e fine da ottenersi, mova la propria potenza al suo atto; e questo muoversi da se stesso senza altra causa, è un muoversi spontaneo d'una spontaneità *libera* e primitiva, per la quale il subietto stesso si fa, da se stesso, causa reale in atto. Acconciamente quella proprietà della

libertà divina nel creare si potrebbe chiamare *spontaneità primitiva*, perchè non preceduta da nessun movente reale, ma solo da una possibilità ideale, precedenza puramente logica. La quale *spontaneità primitiva* dee al tutto distinguersi da quelle *spontaneità posteriori* che hanno avanti a sè de'moventi reali, e che perciò non possono ricevere nello stesso senso la qualità di *libere*.

Vero è, che la *potenza* di creare il mondo fu tratta al suo *atto* ab eterno dal subietto divino, e che però in Dio non ci fu mai nè la cognizione del mondo nel grado imperfetto di pura idea e mera possibilità, nè la potenza nella condizione di mera potenza senza il suo atto. Ma la cognizione perfetta, cioè la cognizione verbale, non toglie la cognizione di ciò che si conosce nell'idea, sì la perfeziona; e l'atto della potenza non toglie la potenza, sì la perfeziona. Il che fa pure a noi lecito distinguere il concetto che costituisce la possibilità ideale del mondo, dal Verbo divino che produce il mondo stesso nella sua propria esistenza, considerando quello come contenuto eminentemente in questo; e distinguere la potenza, dall'atto creatore nel quale pur trovasi eminentemente contenuta. Onde da una parte dicesi Iddio *Onnipotente*, e dall'altra dicesi *atto purissimo e assoluto*, non perchè queste due cose sieno separate in Dio, ma perchè l'*onnipotenza* è un concetto virtualmente contenuto nell'*atto purissimo e assoluto*, dal quale noi possiamo coll'astrazion della mente dividerlo (1).

1362. Si dirà, che anche quell'attualità che giace nell'atto creativo appartiene all'essenza divina, come suo compimento, e che però non sembra vero che questa natura sia pienamente costituita dalla forza entica, se non sia posto quest'atto; di che procede

(1) Così S. Tommaso: *Potentia Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud; — unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud, per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae, et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae invenitur primo in voluntate, ut dicit Philosophus in IX Metaphysicorum, et haec convenit voluntati in quantum obiectum ejus est finis.* In I, Sent. D. XLV, q. I, a. 3. Conf. S. I, XIX.

che quest'atto non sia libero, come fu detto — A chi fa questa obbiezione conviene concedere alcune delle premesse, ma si dee negare l'ultima delle premesse e la conseguenza. Convien concedere cioè, che l'attualità dell'atto creativo appartenga all'essenza divina, e per nulla da questa in sè stesso si distingua; conviene altresì concedere che quest' attualità sia una perfezione, perchè non c'è nulla nell'essenza di Dio, che non sia atto e perfezione. Ma non si può concedere nè che quest'atto sia necessario a costituire la natura divina, nè che egli non sia libero. Queste due proposizioni, che da noi si negano, distruggerebbero le due proprietà da noi distinte nella libertà divina: secondo la prima delle quali definimmo la libertà dell'atto creativo, « quella qualità di quest'atto, per la quale egli non è necessario a costituire la natura divina nella sua unità e nella trinità delle persone in cui sussiste »: secondo l'altra definimmo la stessa libertà, « quella spontaneità primitiva del subietto divino, per la quale egli mette da se stesso in atto la sua potenza operativa, senza nessuna realità e forza impellente che a ciò la mova ».

Cominciando a difendere questa seconda proprietà dell'operare divino *ad extra*, diciamo, che la *spontaneità primitiva in atto* può appartenere all'essenza divina, e può nello stesso tempo costituire un atto libero. Queste due proposizioni non sono contraddittorie. E veramente niente ripugna, che ci sia un'essenza nella quale entri un atto libero di spontaneità primitiva. Tanto è lungi che questo ripugni, che supposto che quest'essenza esistesse, se n'avrebbe questa sola conseguenza: che « la libertà di quest'atto sarebbe essenziale », di maniera che non si potrebbe nè pur pensare che quell'atto ci fosse, e non fosse libero. Il dire dunque che l'atto libero della creazione appartiene all'essenza divina, lungi dal distruggere la libertà di quest'atto, la stabilisce immobilmente, perchè viene a dire: « è tanto necessario che quest' atto sia libero, che se non fosse libero, non si potrebbe più pensare quell'essenza in cui egli si trova ». La stessa essenza dunque di Dio esige che l'atto creativo sia libero, cioè posto per una *spontaneità primitiva* del subietto creante.

Veniamo alla difesa della seconda proprietà della libertà del-

l'atto creatore. La difficoltà di tale difesa sembra esser cresciuta coll'avere noi detto, che « la stessa essenza divina esige che l'atto creativo che entra in essa come perfezione sia libero ». Poichè se la libertà dell'atto creatore è una perfezione domandata dalla stessa essenza divina, dunque questa essenza non è perfetta senza quell'atto libero: dunque questo atto non è posto da un subietto che precedentemente ad esso atto sia perfetto, ma il subietto lo pone per costituire in un modo perfetto sè stesso: e se è necessario al perfezionamento del subietto che lo pone, non è più libero nel senso della prima definizione data della libertà di quest'atto. Pure anche questo è un sofisma, che si scioglie nel modo seguente.

L'essenza divina esige, che il subietto divino emetta liberamente, di spontaneità primitiva, l'atto della creazione. Ma questo subietto non potrebbe movere se stesso con ispontaneità primitiva, se egli non esistesse come perfetto subietto, come Ente infinito. Dunque l'essenza divina esige, che l'atto creativo sia logicamente posteriore alla perfetta costituzione del subietto e dell'Ente infinito: il che era da dimostrarsi.

1363. Distinguasi pertanto l'*atto*, e il *modo* dell'atto. Noi abbiamo detto, che il libero e lo spontaneo non sono atti, ma *modi*, nei quali si producono gli atti. Niente dunque vieta, che l'essenza divina esiga queste due cose ad un tempo, le quali non si contraddicono. 1° che sia posto l'*atto* creativo, 2° che quest'atto sia posto in un *modo* libero, di spontaneità primitiva, la quale non ha causa o movente avanti di sè, ma è proprietà della libera volontà che sceglie di fare, anzichè di non fare. Ma poichè questa spontanea elezione è fatta ab eterno, non importa alcuna mutazione in Dio; di che S. Tommaso gli nega il predicato di *contingente* in quanto nel concetto di contingenza s'acchiude quello di mutabilità. L'atto divino è eterno, immutabile; onde non si concepisce alcuna mera potenzialità di esso, che fosse anteriore di tempo ad esso: ma come dall'*esse* si argomenta al *posse*, così nell'atto creativo per astrazione si trova la potenza di creare, e come l'atto è determinato *ad unum*, così la potenza è indeterminata, è *ad utrumque*. Perocchè così la mente concepisce il determinato, che astraendo dalle sue determinazioni, le rimane il concetto dell'indeterminato. Nasce

questo dalle relazioni necessarie che il *sussistente* ha colla mente; poichè quantunque quello sia semplicissimo, pure questa lo scompone, non in sè, ma come suo puro oggetto: e questa scomposizione non è falsa, perchè il concetto è veramente così scomponibile e componibile, e solo comincerebbe ad entrare il falso, quando la mente attribuisse al sussistente quello che è vero solo del suo concetto ossia puro oggetto in relazione al sussistente. Poichè, come abbiamo detto, questa scomposizione che la mente fa di ciò che è uno appartiene a quella facoltà che abbiamo data all'intelletto di *moltiplicare* i suoi oggetti.

Laonde, quantunque l'atto creativo fatto ab eterno non possa più non esser fatto, nè ci sia stato mai un tempo in cui potesse non esser fatto, perchè fu sempre fatto; tuttavia per astrazione si può pensare in esso una *potenza* di fare e di non fare quell'atto, e questo è un pensier vero, come sarebbe falso se si pensasse, che quella potenza fosse esistita in Dio un qualche tempo senza quell'atto; l'atto non toglie la potenza, come il più non toglie il meno. Se c'è dunque l'atto di libera elezione, molto più c'è la potenza in Dio; ma non questa sola, sì questa determinata dalla volontà all'atto. Si concepisce dunque Dio creante con quest'ordine, che sia « una potenza indeterminata volontariamente determinata ». Queste due cose in Dio sono una sola cosa semplicissima, ma pur divisibile dalla mente che la pensa in quelle due mentali essenze.

1364. Dicevasi da noi, che la prima di queste due mentali essenze, cioè la *potenza* creatrice, entra nel concetto di Dio pienamente costituito, e che la seconda, cioè l'*atto*, eccede questo concetto appunto perchè di natura libera e non necessaria, e tale, che suppone il subietto che lo fa pienamente costituito in quanto a se stesso. Or si consideri attentamente che si dica, dicendosi questo; e svanirà anche quel resto di difficoltà che tuttavia può rimanere anche dopo le cose dette.

Quando si dice, che la potenza di operare entra nella costituzione perfetta dell' Essere assoluto, ma che l'atto creativo non entra in questa costituzione, allora si paragonano questi due concetti di potenza e di atto col concetto della costituzione perfetta di Dio, e l'uno di essi trovasi inchiuso in questo, l'altro no. La questione dunque dipende tutta dal

por bene in chiaro che cosa s' intenda pel concetto della « costituzione perfetta di Dio ». Iddio è l' Essere scevro da ogni limitazione. La sua perfetta costituzione dunque consiste in questo, che si pensi come attuato l'Essere infinito. Tutto ciò dunque che non è l'essere infinito non appartiene alla costituzione perfetta di quest'Essere. Ma gli enti finiti non sono l'Essere infinito: dunque questi non appartengono a ciò che forma la sua perfetta costituzione. Pure l'essere infinito non sarebbe tale, se non avesse la potenza di creare l'ente finito, essendo questa compresa nel concetto d'un Intelletto infinito, come il concetto d'un Intelletto infinito è compreso in quello dell'Essere infinito. Dunque il concetto della potenza creativa è contenuto nel concetto della perfetta costituzione dell'Essere infinito. Ma la *potenza creatrice* è concetto d'una potenza indeterminata, e determinabile solo dalla volontà del subietto che la possiede: si richiede dunque un atto libero affine di produrla al suo atto. Ma l'atto liberamente volontario è un concetto posteriore a quello del subietto volente pienamente costituito. Dunque l'atto creativo non entra nel concetto di Dio pienamente costituito in se stesso. Anche qui dunque c'è una distinzione di concetti mentali, a cui nel sussistente corrisponde un uno senza distinzione. Poichè si distingue colla mente « la natura stessa di Dio », e « quello che viene in conseguenza di questa natura, ma che non è la natura medesima ». In fatti il concetto della « natura d'un ente » è diverso e anteriore al concetto « delle operazioni di questa natura ». Queste si concepiscono posteriormente alla natura operante come una conseguenza di questa. Ora, quantunque in Dio la natura e l'operazione sussistano come un solo sussistente, tuttavia questo unico e semplice sussistente, concepito dalla mente e come puro oggetto della mente, è composto di due concetti, i quali sono veramente distinti nella mente, e a ciascun de' quali il sussistente medesimo ha una diversa relazione; onde a ciascuno corrisponde nel sussistente una diversa entità, e pur queste due entità non son due nel sussistente preso assolutamente quale è in sè, ma sì in esso quale è relativamente alla mente come puro oggetto di questa, di maniera che la dualità è in esso presente alla mente, e non in esso sussistente in sè. Risulta da questo, che nell' Essere divino in

quanto è relativamente alla mente che lo pensa, e puramente come oggetto di questa, si distinguono due entità diverse, l'una delle quali si dice la sua propria *natura*, l'altra si dice l'*operazione* creatrice posteriore e conseguente a questa natura. Ciò che nell'Essere divino corrisponde al concetto della *natura* è diverso e anteriore a ciò che nello stesso Essere divino corrisponde al concetto dell'*operazione creatrice*, onde l' un concetto non fa conoscere la stessa cosa che fa conoscere l'altro; ma se si pensa l'Essere divino senza questa relazione ai detti concetti della mente, non si trova più quella dualità che risulta solo dalla relazione dello stesso identico Essere a que'due concetti mentali. Niente dunque vieta, che nell'Essere divino in sè stesso sussistente sieno un medesimo atto semplicissimo quella entità che risponde al concetto della *natura divina*, e quell'entità che risponde al concetto dell'*operazione creatrice*: sono due ne'concetti, due fuse in uno nel sussistente.

Che se si replica tuttavia, che l'*operazione* creatrice è una *perfezione*, e che però essa non può mancare all'*essenza* divina, perchè in tal caso ella sarebbe mancante di qualche perfezione, il che ripugna al concetto di Dio; rispondiamo, che a quello stesso modo che si distinguono di concetto la *natura divina*, e l'*operazione creatrice*, allo stesso modo si dividono altresì di concetto o relazione mentale la perfezione che sta nella natura divina, e la perfezione che sta nell'operazione creatrice, benchè nel sussistente formino uno: e come la natura e la sua perfezione è necessaria di necessità assoluta, così quest' operazione e la perfezione ch'ella costituisce è libera di libertà assoluta; onde sono due concetti distinti la *perfezione della natura divina*, e la perfezione conseguente alla natura, che chiameremo *perfezione* di *ridondanza*. Posto dunque, che alla perfezione totale di Dio sia necessario che in lui si trovino identificate una perfezione consistente in un atto necessario di natura per cui si costituisce, e una perfezione di ridondanza consistente in un atto creativo libero di spontaneità primitiva: indi non viene, che quest'ultimo atto perda perciò il suo proprio carattere di atto libero; ed altro non se ne può inferire, se non che Iddio non solo è ottimo per natura, ma è ottimo altresì per un atto di libera volontà, pel quale vuole comunicarsi come fine degli enti finiti, senza che o la natura degli enti

finiti a ciò lo mova, o la sua propria naturale e necessaria costituzione a ciò lo determini; la volontà che è nella sua natura come potenza si move da se stessa a creare, senz'altra cagione fuori di sè: chè una tal volontà è l'amore che ha Dio di se stesso, e volendo per natura se stesso, vuole liberamente essere amato da altri.

1365. Se dunque tale è la Prima Causa, se il concetto della causa in universale hassi col ritenere tutto quello che è nella Causa Prima tranne la sua illimitazione, dalle cose dette si deduce, che il concetto di *causa* in universale si presenta alla mente in due forme, come *causa in potenza*, e come *causa in atto*. E unendo questo risultato a quello che abbiamo avuto prima, la nozione di causa esige:

1° che sia intelligenza;

2° che sia volontà libera, e come tale, *potenza*;

3° che questa volontà libera abbia un *fine ideale*, o puro oggetto; il quale, appunto perchè ideale, non esiste ancora in se stesso, e perciò non ha nessuna forza con cui, agendo fisicamente ossia realmente sulla volontà, determinarla e muoverla, ma la volontà determina se stessa all'ottenimento di quel fine spontaneamente da essa amato, per la quale spontanea determinazione, essa causa intelligente e volontaria si mette in atto.

1366. Ma qui si presenta la questione metafisica della libera volontà. Poichè sembra che la causa, cioè la volontà libera, passi dalla potenza all'atto senza una ragion sufficiente. Infatti, se essa volontà è disposta ugualmente all'uno e all'altro, ad operare e a non operare, come può eleggere uno a preferenza dell'altro? Qual causa le toglie l'equilibrio? Non deve questa esser una causa diversa da lei stessa che è di natura indifferente? — Rispondiamo, che la volontà è bensì una potenza, ma quale? è la potenza d'eleggere (*Antrop.*, 636 e segg.). Se dunque ella fa un atto, con questo elegge. Ma che cosa la move ad eleggere? Ella ha sempre un conato verso l'elezione, poichè ella stessa è un atto d'amore, per la sua stessa essenza. Essendo dunque sempre in atto verso il bene, basta che si presenti il bene perchè lo elegga, cioè perchè lo preferisca al suo contrario (*Antrop.*, 624 e segg.). Un atto nuovo ella fa, quando le si

presenta un bene nuovo. Ma se le si presentano più beni che cadono in collisione tra loro, ella elegge il maggiore. Che se i detti beni sono tali che non sieno paragonabili, perchè la loro differenza non è quantitativa, ma categorica, come sarebbe il bene relativo all'individuo umano che elegge, bene subiettivo, e il bene assoluto in sè considerato, ossia obiettivo, allora conviene pure eleggere, e per eleggere non basta paragonar la quantità de' due beni, ma conviene paragonar le loro forme categoriche che non hanno nulla di comune: onde alla volontà, che non può non eleggere perchè è a ciò per natura attuata, non rimane che fare un atto che tutto viene da lei stessa potenza d'eleggere, il quale appartiene a quella libertà che noi chiamammo *bilaterale* (*Antrop*. 564-566, 606 *segg*.). Ma questa libertà bilaterale, in quanto entra come elemento del merito, non si trova in Dio, dove il bene subiettivo e l'obiettivo non possono venire in alcuna collisione, perchè l'obietto è il subietto stesso generato obietto sussistente, onde non si dà altro bene del subietto che il bene obiettivo ed assoluto infinitamente amato.

Non passa dunque mai la causa volontaria e libera al suo atto senza una *ragione sufficiente*, ma questa ragione sufficiente che la determina all'atto è composta di due parti:

a) una parte è l'atto fondamentale della volontà, continuo conato d'eleggere il bene;

b) un'altra parte è il *fine ideale*, che le mostra il bene non ancora esistente a cui ella può dare esistenza.

Mancando la seconda parte, ella si rimane *causa in potenza*. Ma poichè questa seconda parte senza la prima non potrebbe determinarla, perciò ella è *libera* determinandosi da se stessa, quasi direbbesi, col proprio peso, e così ad un tempo è compiuta la ragione sufficiente della sua determinazione, ed è resa *causa-atto*.

Quando c'è tutta questa *ragione sufficiente*, allora la causa dicesi *piena*, e non può mancare nè il suo *atto*, nè l'*effetto*: altramente dicesi *non piena*, ed ella rimane in condizione di potenza, senza l'atto secondo e senza effetto.

1367. Consideriamo ora la terza proprietà della Prima Causa: che sia un intelletto che abbia virtù, come tale, di dar l'essere

subiettivo e relativo a' suoi oggetti ideali (1), cioè di crearli. Questa proprietà è evidentemente incomunicabile agli enti finiti i quali non sono, ma hanno l'essere, appunto perchè ella non è una proprietà limitabile. In fatti, di qual ente si potrebbe dire che gli atti intellettivi fossero essere, se non di quello che è egli stesso l'essere? Le due prime proprietà erano pur limitabili, e però comunicabili; perchè « è limitabile tutto ciò nel cui concetto non si comprende l'illimitazione », e questa non si comprende nè nel concetto d'intelletto, che è la prima proprietà, nè nel concetto di libera volontà, che è la seconda proprietà. Ma l'illimitazione si comprende all'opposto nel concetto d'una potenza di dare altrui pensando l'essere; perchè questo intelletto che dà altrui l'*essere* conviene ch'egli stesso sia l'essere; e l'essere di natura sua è illimitato.

Nel concetto dunque universale e comune di Causa conviene esprimere l'effetto in una maniera più comune, per modo che abbracci tanto l'essere quanto le forme, e specialmente la forma reale, che è il subietto delle limitazioni. Questa nozione più comune sarà dunque quella di cosa o di entità; e diremo « esser proprietà della Causa in comune, aver la virtù di produrre qualche cosa o qualche entità, idealmente concepita, diversa da se stessa ».

1368. Raccogliendo le tre proprietà della Causa, diciamo che nella perfetta nozione di Causa in universale si comprendono queste tre proprietà:

1° Ch'ella sia un subietto intellettivo;

2° Che ella operi liberamente, cioè senz'essere necessitata e determinata ad operare in un dato modo da un agente fisico ossia reale;

3° E che ella abbia virtù di produrre qualche entità diversa da se stessa.

Aggiungeremo, affinchè non si confondano i concetti, una osservazione sulla differenza tra il concetto di *causa*, e quello di *potenza*. Si paragonino le due definizioni che n' abbiam date.

(1) Abbiamo già detto che gli oggetti per Dio sono atti reali, ma questi atti reali, in quanto si considerano puramente nella loro attuazione di tipi, si dicono convenientemente *oggetti ideali* per un'astrazione teosofica.

« La potenza è una *causa*, che è subietto del proprio effetto ».

« La causa è un'entità, che ne produce un'altra diversa da se stessa, la qual altra dicesi *effetto* ».

Nella prima di queste due definizioni la *causa* comparisce come *genere*, e la *potenza* come una specie di causa: e la stessa ampiezza di significato si dà alla parola *effetto*. La causa così è presa in un senso generalissimo, comprendente, quasi sue specie, i principî, le potenze, le cause in senso stretto: « tutto ciò insomma da cui può procedere entità qualunque ».

Nella seconda definizione la causa è presa in senso stretto e proprio.

Qualora nella definizione della potenza si voglia evitare la parola causa, appunto perchè ci dà un senso troppo indeterminato, la potenza si potrà definire così:

« La potenza è un'entità subiettiva che ha virtù di produrne di sè un'altra, di cui ella che la produce è il subietto ».

Dalla quale definizione applicata alla *causa* si trae, che ogni causa è *potenza* relativamente a' suoi atti, de' quali ella è il subietto, e dicesi *causa* solo relativamente agli *effetti*, cioè alle entità da essa prodotte, e da essa diverse, di cui ella non è il subietto.

Articolo III.

La Causa è una in sè, e trina ne' suoi modi, da' quali si presero le determinazioni di efficiente, esemplare, e finale.

1369. La prima Causa dunque è l'Essere, e l'Essere è Intelletto in atto, ossia Intellezione perfetta, e l'intellezione perfetta e sussistente importa una Trinità di persone, che rispondono a tre forme dell'Essere, cioè alla forma subiettiva, alla forma obiettiva, e alla forma amativa, o morale.

Ora l'Essere nella sua forma subiettiva ci presenta la Causa efficiente, è un reale subiettivo che produce un reale subiettivo: l'Essere nella sua forma obiettiva ci presenta la Causa esemplare, tipica, ossia ordinante, da cui l'ordine nelle cause mondiali; l'Essere finalmente nella sua forma amativa ci dà la Causa finale.

Questi si prendono volgarmente per tre sommi generi delle

cause, e così le cause si classificano categoricamente. Veramente sono i tre modi o forme dell'unica Causa.

E infatti, riprendendo la definizione: « la Causa è un'entità che ne produce un'altra diversa da sè, di cui essa non è il subietto, ma è tale che si concepisce come un subietto senza che nel concetto di questo s'acchiuda l'entità prodotta », vediamo che un intelletto non può produrre un'entità diversa da sè, se non a questa triplice condizione:

1° che egli abbia una virtù efficiente;

2° che conosca, poichè produce l'effetto conoscendo;

3° che sia eccitato a produrlo da una ragione finale da esso voluta, la qual dicesi fine.

Un intelletto dunque che operi come causa, nel senso della definizione, ha in sè essenzialmente questa legge, ch'egli operi e produca con *una sola operazione*, ma che quest' operazione abbia contemporaneamente *tre modi*. L'operazione unica e semplice viene dall' unità e semplicità dell' intelletto operante, che in Dio è la divina essenza, e la trinità de' modi vien dalla trinità delle forme supreme dell' Essere, che in Dio è trinità di persone.

Una e trina dunque è la prima Causa, come uno e trino è l'essere; poichè la prima causa non è che l'essere stesso. Quando da noi e da' filosofi che ci precedettero si distinsero le tre cause efficiente, esemplare, e finale, altro non s'è fatto che dividere coll'astrazione i modi coevi d'operare dell'unica causa, dando a ciascun di essi il nome di causa in separato dall'altro. Dal che apparisce, che l'esser causa del mondo appartiene propriamente all'essenza divina comune alle tre persone, ma che da queste procede il trino modo nel quale essa opera.

E questo si può anche raccogliere dalla considerazione dell'effetto, cioè di tutto il creato. Poichè in tutto il creato niente si trova, che non mostri d'esigere una causa trina, cioè una triplice ragione della maniera del suo esistere: niente, vogliam dire, si trova, che non mostri nella sua causa la necessità e d'una efficienza reale che ne spieghi la reale sussistenza, e d'una sapienza che ne spieghi l'ordine ammirabile, e di un fine che spieghi come tutto sia subordinato al bene delle creature intelligenti. Ma nello stesso tempo apparisce chiaramente, che niuna di

queste tre ragioni o cause sarebbe stata sufficiente, ove avesse operato separata l'una dall'altra; poichè un'efficienza qualunque separata dalla sapienza, e però priva di tipo o d'esemplare, non avrebbe potuto produrre se non materia informe, e questa è un'entità mentale che non può sussistere in se stessa; una sapienza o un esemplare senza efficienza non potea fare che gli enti finiti sussistessero in se stessi; e un fine non può esistere senza un subietto intelligente che lo proponga a se stesso, e però la sola finalità nulla avrebbe prodotto, come quella che non sarebbe esistita ella stessa. Conveniva quindi, che quelle tre ragioni o cause fossero congiunte insieme in una sola operazione; altramente non sarebbero potute esser causa del Mondo. Il Mondo dunque dimostra in sè stesso manifestamente i vestigî dell'unità e della trinità insieme della Causa che lo produsse; dimostra ch'egli non può essere effetto se non d'un principio che sia ad un tempo uno e trino, d'una operazione unica, triplice nel suo modo. Così, per la necessità di spiegare il mondo come un effetto, la mente trova nel mondo i vestigî manifesti dell'unità e della trinità di Dio, e ascende *a posteriori* a concepire una Causa una e trina nel tempo stesso.

Da questo pure si dimostra *a posteriori*, che una causa perfetta non può esistere, se ella stessa non sia tutt'insieme e efficiente, e tipica, e finale, il che è quanto dire subiettiva, obiettiva, e amativa o morale; e che è improprio il dire che ci sieno tre cause, non essendoci che tre modi con cui opera ad un tempo la stessa unica causa, la qual però non è una quarta cosa, poichè senza i tre suoi modi non è causa, nè si può concepire esistente.

1370. Si può domandare ciò non ostante, se l'astrazione che fa comparire tre cause sia una pura astrazione arbitraria della mente umana, o abbia anche la sua ragione in qualche vera separazione che ci sia tra quelle.

Alla quale domanda convien rispondere in questo modo: O le tre cause si cavano per via d'astrazione teosofica, cioè esercitata sul concetto di Dio, o si cavano per via d'astrazione comune, cioè esercitata sugli enti da noi percepiti che compongono il mondo.

L'astrazione teosofica s'esercita sopra una tal Causa, nella quale i tre modi di operare non hanno da essa nè divisione nè

distinzione alcuna, ma solo hanno vera distinzione tra loro; e però le tre cause astratte non sono che pure astrazioni ipotetiche.

L'astrazione comune all'incontro esercitata sugli enti del mondo trova gli effetti de'tre modi d'operare della prima Causa uniti bensì, ma distinti di natura, in maniera che il primo passo dell'astrazione conduce ad ammettere tre cause diverse; e solo posteriormente, colla meditazione filosofica sopra di esse, conchiudesi che non sono tre cause, come appariva, ma devono essere tre modi d'operare d'un'unica causa.

Indi par che venga la ragione, per la quale gli antichi, che trassero la loro Ontologia dalla considerazione del mondo, distinguessero le tre cause, come se ciascuna in separato fosse causa. E questo apparisce da quello che abbiamo detto. Poichè abbiamo già osservato che l'oggetto della mente umana è una natura in se stessa distinta da questa mente che ha natura puramente subiettiva e tale, con cui l'obietto non può confondersi mai, ma dee mantenere una costante opposizione. Il *reale* dunque, cioè la mente, ha una distinzione vera, e di natura, dall'idea che è l'*oggetto:* e come quello è il vestigio della causa subiettiva od efficiente, così questo è il vestigio della causa obiettiva od esemplare. Gli effetti dunque sono distinti di natura: onde il primo movimento del pensiero si porta alla supposizione di due cause distinte. Di che venne l'errore de'Platonici e di tutti quelli che si condussero ad ammettere una causa esemplare sussistente da sè, quasi natura affatto distinta dalla causa efficiente, come abbiam veduto aver fatto ultimamente il Padre Parchetti sostenendo i possibili eterni essenti fuori di Dio. E il simile si può dire della causa finale. Poichè le creature tutte, essendo finite, non hanno il proprio bene in se medesime, onde lo cercano fuori di sè, tendendo a completarsi coll'unirsi ad altre creature, la cui unione abbia per esse ragion di bene, o finalmente coll'unirsi al sommo bene, dove trovano veramente il loro proprio fine. Il fine dunque delle creature, diciamo specialmente delle intelligenti, sta in qualche cosa che è fuori di esse, con cui esse hanno certa convenienza, unendosi alla quale sentono allargare i propri limiti e completarsi. Indi, il fine essendo da esse riposto e trovato in altri enti, accade che dieno a questi enti la ragione di fine, o di causa finale, e dividano

questa dalla causa efficiente e subiettiva che è in essi, e dall'oggettiva colla quale possono solo conoscere il bene finale che si propongono, senza che questo sia nell'oggetto ideale del loro intelletto. Così nel mondo, considerato come effetto, si vedono i vestigi della trinità della causa in nature diverse; il che da prima suggerisce il pensiero di tre cause, anzichè quello d'una sola operante in tre modi. S'aggiunge a ciò, che l'uomo volgarmente concepisce delle forze brute, le quali sembrano operare soltanto come causa subiettiva, ond'egli concepisce questa come fosse separata dall'altre. Quando oltracciò l'uomo acquista molte notizie, considera queste come causa della sua scienza. E nello stesso modo gli oggetti a lui cari considera come causa della sua contentezza. Gli par dunque che ci abbiano tre cause separate, o certo distinte tra loro. Ma tutti questi sono effetti della prima causa, la quale non ammette tali separazioni, che si trovano o sembrano trovarsi nell'effetto suo che è l'ente finito, ma è una semplicissima, benchè tre siano i modi della sua unica operazione creativa.

Articolo IV.

Origine della forza entica.

1371. Se noi consideriamo Iddio nella sua interna costituzione, troviamo che nell' intellezione sussistente, che è la sua natura, si distingue un principio o atto intellettivo, che continuamente si porta in se stesso come obietto sussistente, e amato in modo che come amato è ancora sè stesso sussistente. E qui l'atto di quella intellezione è eternamente compiuto, e come in suo fine eternamente riposa. Ma quest'atto, che è principio, ed è primo e secondo termine, non ha mai cominciato, ma è per se stesso ab eterno. Non si può dunque dire che in sè sia causa nè efficiente, nè esemplare, nè finale, nel senso della definizione data della causa, « una entità che ne produce un'altra diversa da sè », perchè i due termini non sono produzioni diverse dal principio, ma sono nel principio come attualità per la quale il principio è un subietto sussistente in sè perfetto, quantunque sieno anche in se stessi; onde quel principio operante non

si può concepire come subietto compiuto da sè, se non perchè ha già in sè i due suoi termini, quali attualità, benchè in se stessi sieno anche da lui distinti come altri sussistenti. Oltre di che, il secondo termine, che è l'*essere amato*, non avendo ragione di principio, molto meno può avere ragione di causa in comparazione al primo termine, e al principio. Il primo termine poi ha ragione di principiato comparativamente al suo principio, e relativamente al secondo termine ha ragione, insieme col suo principio, anch'egli di principio. Acciocchè dunque si trovi la ragione di causa in Dio, conviene, come già dicemmo, considerarlo rispettivamente all'ente finito da lui creato.

Ma se nella costituzione interna ed attiva di Dio, per la quale l'Essere sussiste in tre modi personali, non si trova il concetto di causa, e conseguentemente neppur quello di causa finale, è però da por mente all'*azione* che di continuo è in Dio, ossia nell'Essere assoluto, azione che è ab eterno perfetta. Coll'astrazione teosofica dunque noi possiamo cavare il concetto d'una *azione* immanente e permanente, che non cessa mai, e che non ha bisogno di alcun progresso, perchè è sempre compiuta.

Se consideriamo la *vigoria* di quest'azione, non troviamo misura che le si possa applicare, ed abbiamo il concetto di *vigoria* assoluta, e però infinita.

1372. Quest'*azione assoluta* è lo stesso essere puro da limitazioni. Ma se noi consideriamo l'essere come ci è dato dall'intuito, che in relazione a'suoi termini chiamammo *essere iniziale*, in tal caso noi concepiamo l'*essere iniziale* come l'iniziamento dell'azione (1). E secondo questa maniera di concepire umana, nascono certe locuzioni improprie, che pur aiutano la nostra mente; per esempio si può dire: « l'essere pone se stesso, continuamente si fa, si costituisce ». In queste locuzioni il subietto essere non è un vero subietto, ma un subietto dialettico, che noi possiamo concepire, e quasi siam necessitati a concepire, perchè l'*essere*, com'è da noi conosciuto per la prima intuizione, è privo de'suoi termini, e privo di questi non è subietto

(1) Quello che noi chiamiamo *inizio* è il primo de'sette significati della parola ἀρχὴ distinti da Aristotele (*Metaph.* IV (V), 1.). Ἀρχὴ ἡ μὲν λέγεται, ὅθεν ἄν τι τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον ecc.

compiuto. Noi pensiamo, che in quell'*essere* che a noi si presenta senza termine, questi giacciono come affondati nel suo seno, quasi in una virtualità infinita. Perciò quando il nostro pensiero si sforza di passare dal concetto dell'essere ideale all'essere sussistente, egli è obbligato a concepire che i suoi termini nascosti escano dal suo seno. Pensa dunque l'essere privo de'termini, e nell'azione di emettere di se stesso i suoi termini: lo pensa come certi insetti appallottolati, ne' quali l'occhio discerne solo una piccola sfera, e non raffigura le forme dell'animaluccio, nè le indovina se non le ha vedute altre volte, ma riconosce poi l' insetto, quand'esso ispiegandosi mostra le zampine, e l'altre appendici, e nel movimento la vita da cui è animato.

Ma in questa maniera di concepire l'azione per la quale l'essere è, e nell'uso delle dette locuzioni che ne conseguono, è necessario badare di non confondere l' *essere virtuale* (che si considera dialetticamente come quello che spiegandosi e attuandosi pone se stesso quale essere compiuto) col principio della Trinità. Poichè il principio della Trinità, che è la prima persona, non è già l' essere virtuale, ma è l'essere personale compiutissimo e assolutissimo, e però, come abbiamo detto avanti, non si può già concepire sussistente, nè pur logicamente, prima dell'altre due persone da essa eternamente procedenti e compiutamente procedute, le quali, in quanto non sono in sè ma in essa, fanno, dirò così, parte della sua propria essenziale perfettissima attualità.

Con questo riguardo, nulla vieta più che si concepisca da noi l'essere che pone ed ha posto eternamente se stesso, e che quest'atto non mai passato nè cessato, ma sempre compiuto, si concepisca come Dio stesso. Fatte dunque le riserve sopra indicate, concepiremo l'Essere assoluto come assoluta azione, e per la vigoria assoluta che è in essa, la concepiremo, giustamente, come una *forza* in atto, sempre tesa a costituirsi in *ente compiuto*.

1373. L'ente dunque, di novo diremo, non è cosa inerte, ma è una forza, o energia sempre in atto (*Psicologia*, 1015 segg.). Ma poichè noi uomini concepiamo la forza in atto come qualche cosa di mezzo tra il subietto che la possiede, e il termine a cui la forza posta in atto perviene, e così la forza si concepisce

con astrazione e dal subietto principio e dal termine che essa ottiene, perciò la forza dell'essere che emette di sè i suoi termini, co'quali compie se stesso quale ente, vien da noi concepita come una forza che pone e costituisce l'ente. Questa forza noi chiameremo *forza entica*, in quanto costituisce l'essenza stessa dell'ente: in quanto poi essa è anche atta a produrre altri enti, la chiameremo *entifica*, dalla quale viene l'*entificazione*, di cui fu ragionato nel libro precedente.

È dunque essenziale all'ente una *forza*, la quale tende continuamente, come a suo termine,

1° a fare che esista l'ente stesso,

2° a fare che esista compiuto e perfetto; e quindi,

3° resiste continuamente alla distruzione dell'ente, che è direzione contraria a quella della detta forza, e

4° resiste continuamente al deterioramento dell'ente, che è pure direzione contraria.

Queste quattro tendenze della forza entica si possono considerare come quattro leggi nascenti dalla natura, ossia dal concetto stesso dell'ente; e tali leggi ontologiche sono d'un grande uso nella scienza.

1374. Ma una così fatta maniera di considerare la forza *entica* è involta, come vedemmo, in entità dialettiche, perchè il subietto che si concepisce come agente, essendo l'essere iniziale o virtuale, altro non è che un subietto dialettico, non sussistente, ma solo essente alla mente. Colla forza entica così concepita si spiega dunque la costituzione dell'ente quale sta davanti alla mente nostra, secondo il nostro modo di concepirlo, 'più' che la costituzione dell'ente in se stesso.

Per arrivare a questa, è uopo ascendere col pensiero a quell'ente che è puro ente, cioè senza limitazione, il quale, come vedemmo, è Dio.

Giunti a quest'ente, noi lo troviamo sempre ab eterno costituito; e tuttavia vediamo in esso un subietto sussistente perfetto, che è sussistente perfetto appunto perchè è un atto che ha sempre prodotto se stesso oggetto-subietto sussistente, e, insieme con questo, sè stesso termine amoroso-subietto sussistente. La prima persona non è persona, ossia subietto sussistente perfetto, se non a titolo d'aver prodotto l'altre due; non si può dunque pensar

quella sussistente prima di queste, la cui produzione è l'atto che rende sussistente e completa la prima. Tale è l'ente puro, scevro di limitazioni, essenzialmente uno e trino.

Sebbene in questo ente essenziale uno e trino tutto sia connesso e indivisibile, tuttavia l'astrazione concepisce l'eterna *azione* intima, e, per un'altra astrazione, nell'eterna azione concepisce un' eterna *forza* o energia, e questa *entica*, cioè intrinseca ed essenziale all'ente senza limitazioni, semplice e puro. Si conchiude dunque di nuovo, che l'ente nella sua purità e semplicità essenziale è forza assoluta e azione assoluta; la qual *forza* e *azione* intrinseca all'ente, per distinguerla da ogni altra, dicesi da noi *entica*.

1375. Ma poichè i concetti di *forza* e di *azione* sono astratti per modo, che non presentano al pensiero nè un principio, nè un termine, perciò noi possiamo ancora domandare donde venga quest' azione, e dove tenda. Se non che, già subito si urta nell' imperfezione del concepire, poichè il *venire* e il *tendere* somministra alla mente nostra il concetto di successione, di progresso, di movimento, e perciò di qualche cosa d'imperfetto che tenda ad esser perfetto, secondo la sentenza aristotelica, che « il movimento è l' atto dell' imperfetto ». Tutti questi concetti d'imperfezione devono al tutto rimuoversi dal pensier nostro. Ma ciò è difficile, perchè si presenta questa antinomia:

« Come si può fare un' azione che è già fatta? » Il *farsi attualmente*, e l'*essere fatta* pare una contraddizione.

È dunque a riflettersi, che quest'apparente contraddizione nasce da questo, che noi poniamo la nostra attenzione assai più sugli atti *transeunti*, che sugli atti *permanenti*. Gli atti transeunti non possono nello stesso tempo farsi ed esser fatti, perchè l' esser fatti significa l'esser già passati, non esser più, giacchè tali atti non permangono; onde sono quando si fanno, ma non esistono come già fatti. Il farsi dunque, e l'esser fatti, differisce per essi come l'essere, e il non essere, che non possono stare insieme. Gli atti all'incontro che permangono non si dicono già fatti perchè sieno passati e così non esistano più, ma fatti, per riguardo ad essi, vuol dire che esistono compiuti. Quando l'*esser fatti* si prende in questo significato, allora il *farsi* non è più il contraddittorio di quello, ma con quello s'identifica facilmente. Basta,

per intendere l'identificazione di questi due concetti, concepire un *farsi* non già con successione, e a poco a poco, ma un *farsi* tutt'insieme ad ogni istante assegnabile. Se in ogni istante assegnabile col pensiero si trova l'atto semplicissimo del farsi, senza successione di sorta, è assolutamente necessario, che il pensarsi quell'atto che si fa, sia il medesimo che il pensarsi quell'atto medesimo che è fatto; perchè nello stesso istante che si fa è fatto compiutamente. Così il *farsi*, e l'esser *fatto*, non sono più che due modi diversi di concepire lo stesso identico atto. Questi due modi diversi di concepire lo stesso atto nascono dal concepirlo in due relazioni diverse. Se paragoniamo l'*atto immanente* all'atto transeunte che si fa, noi diciamo che in quello si trova l'attività che si vede in questo, attività che sta sul farsi; se poi lo paragoniamo all'atto transeunte già fatto, concependo questo come quieto, e ultimato non in se stesso che è passato, ma nel suo effetto che rimane, diciamo che nell'atto immanente ci ha pure quello stato di quiete e di ultimatezza che ci ha nell'atto transeunte cessato e quasi riposante nel suo effetto. Quelle due qualità dunque che troviamo divise nell'atto transeunte, il farsi e l'esser fatto, si trovano unite nell'atto permanente, senza l'imperfezion della successione e della cessazione che è in quello.

Rimossa ogni imperfezione da quest'atto immanente, perfettissimo e compiutissimo, che è l'Essere assoluto, noi, per astrazione, possiamo ancora concepire in esso una continua forza vitale agente, di cui possiamo, sempre per astrazione, cercare il principio ed il termine, benchè coevi. E in quanto al *principio*, noi dobbiamo concepire le due accennate relazioni che nascono puramente dalla nostra maniera di pensare analoga agli atti transeunti, cioè concepirlo come *attualmente agente*, e come quello che ha sempre *compiutamente agito*.

Se lo consideriamo come puramente agente, separando coll'astrazione il secondo concetto dell'aver agito, noi non abbiamo che un *inizio* astratto dell'azione dell'essere, ma un *inizio reale* (non più l'essere ideale e virtuale). E allora il termine di quest'*inizio reale* che si distende coll'azione è l'*ente uno e trino*, che pone continuamente se medesimo. Questo inizio reale è come quel punto astratto o quella forza iniziale, da cui si concepisce

incominciarsi un movimento locale. Anche in questo modo l'Ente ci si presenta come un'assoluta energia, forza od azione che pone se stesso. Ma questo *inizio reale* non è la prima persona della Trinità, ma sì un inizio reale astratto.

Che se poi consideriamo di più, che quell'agente non è solamente agente, ma è tale che ha sempre compiutamente agito, allora troviamo ch'egli non è più un inizio reale astratto, ma che è un *principio sussistente* che, avendo sempre raggiunto il primo e il secondo suo termine, è con essi ab eterno una perfetta persona già costituita, come sono persone già costituite i due suoi termini. E così considerato l'Ente assoluto è ancora un'infinita energia, che non solo di continuo pone, ma di continuo ha posto compiutissimamente se stesso per un atto, che sempre facendosi, sempre è fatto, con identità perfetta del farsi e dell'esser fatto.

1376. In tre modi dunque si pensa dalla mente umana il principio dell'attività od attualità entica.

1° Come un *inizio ideale*, l'essere indeterminato, che emette di sè, davanti alla mente nostra, i suoi *termini*, e così pone se stesso come ente assoluto esistente in sè;

2° Come *inizio reale*, cioè inizio dell'azione eterna che pone e costituisce l'ente assoluto;

3° Come *principio sussistente* che ha continuamente posto i suoi termini, e ha posto continuamente l'ente assoluto uno e trino.

In questa natura d'intrinseca energia ed azione dell'ente assoluto, per la quale esso è quello che è, si trova l'origine teosofica delle quattro leggi ontologiche, cioè tali che si riscontrano in tutti gli enti, per le quali leggi entra nell'essenza dell'ente il concetto d'una forza che fa esistere l'ente stesso, e tende a farlo esistere nella maggior sua compiutezza possibile, e resiste alla distruzione e al deterioramento del medesimo.

Si domanderà qui, come si determina « qual sia la maggior compiutezza e perfezione possibile dell'ente »; e si risponde: esser questa determinata dalla quantità della forza dell'ente stesso; la quantità poi di questa forza entica, infinita in Dio, ne' finiti esser determinata dalla volontà limitante di Dio stesso. La quantità dunque di questa tendenza è pari alla quantità della forza, e

« tendere a dare all'ente la maggior perfezione possibile » vuol dire, che « tutta la forza entica, quant'essa è, tende necessariamente a questo intento ».

Si farà in secondo luogo questa inchiesta. « Voi avete esposto il modo col quale l'ente infinito si costituisce, e partendo dal principio che egli deve essere un'infinita intellezione sussistente, la qual intellezione è la natura dell'essere, avete inferita quella infinita energia onde risulta l'ente infinito uno e trino; ma come potete voi dimostrare, almeno *a priori*, che anche tutti gli enti finiti constino d'una simile forza e azione? »

A questo rispondiamo riferendoci a un principio che abbiam già stabilito nel libro precedente. Quivi abbiamo veduto che « l'essere è comunicabile ai suoi termini finiti, e che a questi comunica tutto quello ch'egli è, eccetto solamente l' *illimitazione* e tutte le qualità che nascono dall'illimitazione, perchè queste vengono escluse dall' ipotesi che i termini sieno limitati ». Da questo principio procede: che « tutto ciò che si trova nell'Ente essenziale si deve trovare altresì in quell'ente che è tale per partecipazione, tranne solamente la detta illimitazione che determina l'Ente essenziale medesimo, e lo distingue da ogni altro ». Ora, la *forza entica* è qualche cosa che si rinviene nel primo Ente, o Ente essenziale. Deve dunque trovarsi, proporzionatamente, anche negli enti finiti, tali per partecipazione; a condizione però, ch'ella pure sia finita in questi, come sono finiti essi stessi, che colla partecipazione di tal forza sono enti.

Questa *forza entica*, che costituisce ogni ente anche finito, è di sommo momento nella scienza, perchè ella costituisce il principio supremo, che rende ragione di tutte le *azioni e movimenti spontanei* negli enti, e di quelle leggi, secondo le quali si move ed opera continuamente la vita, che furono da noi esposte più particolarmente nel decimo de'Psicologici.

Articolo V.

Della Causa finale, ossia della Causa in quant'ha il modo di fine.

1377. Per via d'astrazione dunque si concepisce da noi necessariamente ogni ente come uno e trino, cioè come risultante da un

principio od inizio, da un' azione, e da un termine: principio, mezzo, e fine. Se un solo di questi tre concetti si esclude, non rimane più l'ente: altro non può rimanere che un certo rudimento di ente davanti alla mente.

Ma come noi di sopra abbiamo distinto il concetto di *principio* dal concetto di *causa*, così qui dobbiamo distinguere il concetto di *termine* dal concetto di *fine* nel senso di *causa finale*.

E veramente un *termine* della loro azione entica, e di quella che da questa consegue, hanno tutti gli enti in qualunque modo concepibili, come risulta dall'analisi fatta pur ora; ma un *fine* in senso di *causa finale*, o, come propone di chiamarla Giuseppe De-Maistre, *intenzionale* (1), averlo non possono se non gli intelligenti nel loro operare (2). E gli intelligenti stessi, in quanto si considera in essi solamente la forza e l'azione entica, non si può dire che operino per un fine come causa finale, ma solo che in loro si distingua un termine di quella forza od azione. Infatti, la *forza entica* degli intelligenti primieramente si costituisce e si pone in essere. Perciò essa non è subietto operante che esista anteriormente all'ente mediante quell'azione costituito, non è subietto che si possa proporre un fine; poichè fino a che non esiste l'ente, non esiste il subietto, che è « il primo dell'ente ». La *forza entica* dunque si pensa nell'ente già costituito da essa, e non anteriormente a questo, e però non ha natura di causa, come dicevamo, ma solo di principio, sia che questo principio si concepisca come un *inizio* astratto di tutto l'ente, o che si concepisca come un *subietto completo* nell'ente stesso di continuo producente i due termini divini seco uniti, subietti anch'essi perfetti nella stessa identica natura.

1378. Ma ci ha un'essenzial differenza, che si deve qui notare,

(1) *Examen de la Philosophie de Bacon*. C. XVIII, § 1.

(2) La distinzione tra il concetto di *termine*, e quello di *fine* come causa finale, è stata già adoperata dagli Scolastici. Così il Gaetano: *esse autem in executione non est finis, sed terminus, et effectus, tam finis quam efficientis*. In S. I, V, IV. *Fine, termine*, ed *effetto* danno per noi tre concetti diversi: il fine ci dà il concetto d'un bene concepito e non avuto, per ottenere il quale l'intelligenza opera; il termine è nell'ente là dove si queta e resta permanente l'operazione spontanea; l'effetto è ciò che si produce d'esterno dall'ente stesso come da causa efficiente.

tra la forza entica dell'ente infinito, e la forza entica degli enti finiti. Quella essendo infinita, ed operando con tutta se stessa (poichè questa è la legge, come dicemmo, d'una tal forza, l'operare con tutta se stessa quant'è), non si può pensare che esista, senza pensare nello stesso tempo che abbia trovato tutto il suo termine; poichè il pensar che quella forza entica infinita esistesse anche un solo istante senza che avesse trovato tutto il suo termine infinito, sarebbe contraddizione, chè ella non sarebbe più infinita contro l'ipotesi. Il che dimostra l'eternità necessaria di Dio. Poichè essendo la forza entica quella che pone e costituisce l'ente, se ella non ci fosse, non potrebbe esser prodotta, essendo la prima forza e energia concepibile dell'ente. O deve dunque esserci ab eterno questa forza entica, o non c'è l'ente, nessun ente, nè ci può essere: e se non c'è quella forza, nè l'ente ch'ella costituisce, nè pure ci può essere nulla che lo produca. Se poi c'è quella forza, come c'è l'ente, ella non può essere limitata, perchè non si potrebbe rendere alcuna ragione sufficiente della sua limitazione, se non ricorrendo ad una causa precedente che la limitasse, la qual dovrebbe essere di novo un ente con una forza entica; e questa dovrebbe essere infinita, se non si voglia cadere in un progresso senza fine di cause limitanti e limitate, il che è assurdo, dacchè un tale progresso all'infinito mancherebbe del primo anello della serie, a cui si penderebbe la serie tutta sospesa. Se poi c'è ab eterno la causa entica intuita, c'è di conseguente ab eterno l'ente infinito compiuto da essa costituito. In fatti l'azione di questa forza non può stare in attività nè pure un istante, sia perchè non è un subietto compiuto che possa sussistere da sè, sia perchè non ci sarebbe alcuna ragione che la determinasse ad agire, sia perchè la forza entica infinita conviene che sia per sua essenza un atto compiuto senz'alcuna potenza.

1379. La forza *entica infinita* dunque ha trovato sempre il suo termine infinito ab eterno, senza successione, il qual termine è l'ente infinito con tutta la sua perfezione.

La *forza entica finita* all'incontro opera anch'essa con tutta sè, ma essendo ella *finita* pone un ente *finito*; e alla *perfezione* di questo ella tende, ma non sempre la raggiunge. Ella ha dunque per lo più due gradi e generi di limitazione: l'uno immediato,

l'altro mediato, cioè nascente come conseguenza del primo; e questi sono:

1° La limitazione che le fa porre un ente finito;

2° La limitazione che le impedisce di porre, nello stesso tempo che pone l'*ente finito*, anche la *perfezione* propria di quest'ente.

La limitazione della forza entica, per la quale ella non pone che un ente finito, è determinata dall'*essenza sostanziale*, e questa è decretata immediatamente dalla volontà del Creatore.

La limitazione della medesima forza entica, per la quale ella pone l'ente finito e tende a produrre altresì la perfezione propria di quest' ente, ma non può raggiungerla con quell' atto stesso col quale lo pone, nasce dalla costituzione dell' ente stesso, conseguenza della prima limitazione determinata dall' essenza sostanziale. Poichè l'ente finito completo è composto di principio e di termine, e la forza entica risiede nel principio. Ora, nella costituzione di tali enti il termine non s'identifica per natura al principio. Così, se il principio è uno spirito subiettivo, il termine o è un oggetto, o è materia, delle quali due cose nè l'una nè l'altra ha natura di spirito subiettivo. Di più, dacchè il termine non è della stessa natura del principio, nè con lui s' identifica, esso termine non è necessariamente in potere di lui, ma gli è dato e tolto, gli è accresciuto e diminuito, gli è concesso in balìa più o meno. Da questo principio abbiamo dedotto nella Psicologia la spiegazione degli *atti accidentali* dell'ente finito, e della sua potenzialità (*Psicol.* 840 e segg.). Onde, quanto più e meglio è dato di termine al principio dell' ente finito, tanto più alla *forza entica*, che nel principio risiede, è data la via di spiegare in esso la sua attività, colla quale consegue la perfezione naturale dell'ente. Quest'attività, la ha sempre in sè, ma non la può sempre spiegare, perchè s'esercita sopra un termine che non pone ella stessa, ma che le è dato o non dato, o più o men dato. E questo avviene di necessità; perchè tali enti sono tutti composti di più nature, in ciascuna delle quali si concepisce una forza entica a parte, e quell' unica che costituisce l'ente composto, e ne è la base, risulta da quelle forze entiche elementari che si contrappongono l'una all'altra, e si comunicano

i propri termini, onde la base di tutto l'ente ravvolge in sè e attività e passività e recettività (*Psicol.* 870 e segg., 934).

La forza entica dunque nell'ente finito pone sempre l'ente, ma non sempre la sua perfezione: ben ella *tende* sempre a questa, e non è mai ch'ella non sia inarcata, per così dire, e tesa a produrla: solo le manca il varco, le manca quel termine che non produce ella stessa, ma le è dato, in cui portandosi, ponga e costituisca la perfezione dell'ente. Poichè, in qualunque modo il termine le sia dato, ella pone in esso l'ente; ma se le è dato intero e perfetto, secondo la sua natura, pone anche la perfezione dell'ente.

1380. Quinci apparisce, che dalla natura della forza entica si deduce la spiegazione ontologica di quel modo d'operare, che si dice *spontaneità*, e che è un atto nascente da una forza che per natura sua lo produce, la quale si trova, come in sua prima sede, nella *forza entica* che è contenuta nel concetto stesso universale dell'ente. La *spontaneità* dunque è quel modo d'operare che ha una forza che è per se stessa in atto, ma che talora da cagione esterna rimane impedita di spiegarsi, cioè rimane impedita per mancanza o per qualche difetto del termine ch'ella non dà o non può dare a se stessa, onde in lei rimane solo il conato all'atto: il quale incontanente avviene da sè, quando sia tolto l'impedimento, o dato il termine necessario. E più brevemente: « la spontaneità è il modo d'operare del principio dell'ente », ed è l'opposto dell'operare *violento*, il quale non nasce dal principio dell'ente, ma da un altro ente, onde non è un semplice operare, ma è un patire.

La forza entica dunque pone l'ente o *producendo* il suo termine, e quindi avendolo in suo pieno dominio, nel qual caso lo pone perfetto, come avviene nell'Ente assoluto; o *agendo* e unendosi col suo termine, nel qual caso il termine le è dato, e sul termine ella non ha che quel dominio più o meno limitato che risulta dal modo più o meno perfetto in cui le è dato, e produce l'ente con quella perfezione che corrisponde alla perfezione del termine stesso che le è dato. E nell'uno e nell'altro caso la sua azione è spontanea, e ne preesiste in essa la causa spiegata in atto, o in potenza attiva che dicesi *tendenza*. Le leggi tutte dell'operare degli enti materiali e animali dipendono

da questo principio ontologico, cioè fondato nella natura intima dell'ente stesso.

In tutte queste operazioni spontanee si trova sempre un principio ed un termine, ma non si trova ancora un *fine*, cioè una causa finale. Anche l'atto intellettivo, in quant'è un atto della forza entica, cioè inquanto pone e costituisce l'ente intellettivo, ha questo per termine; ma questo non è un fine ch'egli si proponga d'ottenere, non potendo proporsi un fine, perchè non è ancora ente intelligente.

Conviene quindi che l'ente intelligente sia pienamente costituito dalla forza entica, acciocchè, così costituito come subietto per sè, possa proporsi un *fine* delle ulteriori sue operazioni. Il fine dunque, preso come causa finale, non è mai l'ente stesso intelligente che lo si proponga come tale, cioè non è la costituzione di esso ente, ma è qualche cosa di diverso dalla costituzione di esso ente intelligente che opera per un fine.

Due sono gli enti intelligenti già costituiti: l'assoluto, che è Dio, e gli enti relativi, che sono le persone finite. È dunque da ricercarsi come Iddio possa proporre un fine al suo operare, e come si possano proporre un fine gli enti intelligenti finiti.

1381. In quant'è a Dio, da quello che abbiamo detto risulta primieramente, ch'egli non può proporsi un fine, se non per riguardo al suo operare esterno, perocchè in quanto all'azione interna che lo costituisce, ha termine, ma non causa finale.

Nell'opera della creazione si devono distinguere due cose; gli enti finiti creati, e l'atto creativo.

Egli è evidente, che gli *enti finiti e relativi* non aggiungono a Dio niuna perfezione, e che il concetto di questi è posteriore al concetto di Dio, Ente assoluto ed infinito che li crea. Non si potrebbero creare, se il Creatore non fosse già perfettissimo in se medesimo. Dunque gli enti finiti non hanno alcuna ragione necessaria in sè medesimi; nè pur quella di fine.

Se dopo ciò si considera l'*atto creativo*, non si può negare che questo, come abbiamo detto, sia una perfezione di Dio, un'attualità di Dio stesso; e attualità equivale a perfezione. Ma esso è una perfezione conseguente alla divina natura e alla bontà essenziale di questa natura, onde il libro de' divini nomi dice, che Iddio, come essenzialmente buono, distende la « bontà in

tutti gli enti » (1). Il mondo dunque esiste perchè Dio è buono; chè da lui come buono viene l'atto creativo, che noi chiamammo perciò un'attualità in Dio conseguente alla sua naturale bontà. Conviene però qui porre di nuovo attenzione, che distinguendo noi in Dio la *perfezione naturale*, e la *perfezione conseguente* alla sua *natura, non vogliamo riporre in Dio niuna distinzione*, se non logica, cioè distinzione di concetto relativa al modo del concepire. Che anzi dicemmo già più volte, appunto per la necessità di rimuovere dall'ente perfettissimo ogni distinzione, che l'atto creativo, come insegnano i teologi, è lo stesso atto della sua essenza. Ma la mente, per un'astrazione, può e deve nondimeno distinguere quell'atto che costituisce Iddio nella sua natura assoluta ed infinita (e a questo appartengono le processioni divine, per le quali Iddio è posto uno e trino, avendo così in sè l'essere da ogni parte perfetto, senza alcun bisogno dell'ente relativo), e quell'atto che consegue alla costituzione di Dio ottimo, che è l'atto creativo; a condizione però, che dopo avere distinti questi due atti secondo le diverse loro ragioni, giacchè il concetto dell'uno non è il concetto dell'altro, la mente speculante ben intenda che la realizzazione di quegli atti, che sono due unicamente perchè si conoscono con due concetti, non avviene che con un solo atto reale che corrisponde ai due atti concettuali, e quest'atto solo reale è quello della divina essenza, il qual unico atto della divina essenza risulta non meno dall'atto che pone la natura divina, che dall'atto creativo conseguente ad essa, il quale pone il mondo, perchè l'essenza è unica ed è un atto solo e semplicissimo.

Ma i due atti concettuali, cioè come stanno distinti nel concetto, diversano tra sè grandemente. Perchè, sebbene l'uno e l'altro sia un atto intellettivo (essendo Dio, come vedemmo, l'intellezione pratica sussistente, nè potendo esser altro, sia come ponente se stesso per le processioni, sia come creante), tuttavia altro è l'intendere pratico immediato, qual è quello col quale il subietto divino pone ed ha posto continuamente se stesso oggetto ed amato, altro è l'intendere pratico mediato qual è l'atto

(1) Καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν, εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. C. 4.

col quale Iddio, per mezzo di se stesso già posto, intende ab eterno l'ente relativo in se stesso esistente.

L'atto intellettivo, con cui Iddio pone se stesso oggetto sussistente ed amato sussistente, si fa da Dio necessariamente, spontaneamente, immediatamente, come atto della forza entica infinita, e quindi senza bisogno ch'egli assuma perciò alcuna causa finale, cioè ch'egli si proponga un fine (1); ma l'atto intellettivo con cui Iddio pone e crea il mondo si fa da Dio proponendosi un fine, assumendo una causa finale, perchè il mondo non è necessario alla natura di lui, e non è alcuna parte di questa. In fatti, se il mondo, relativamente esistente, non è parte della sua natura, come lo può Egli volere? Questa natura divina che non ha bisogno d'altro, e che tutto l'essere e il bene e tutto ciò che è amabile ha in se stessa, come può volere un altro? come può volere l'ente puramente relativo, che nulla le aggiunge?

1382. Egli è chiaro da questo, che il mondo, in quanto esiste in sè relativamente separato, o, come si suol dire, fuori di Dio, non può esser voluto per se stesso, perchè non si può volere se non il bene; chè la volontà e la potenza del bene, e il mondo non ha alcun bene in se stesso che possa esser appetito da Dio. È dunque necessario che Iddio voglia il mondo non per se stesso, ma per un *fine* che si propone; ed è qui, che incomincia a comparire la causa finale.

Ma se Iddio non vuole il mondo pel mondo, e deve avere un altro fine acciocchè lo voglia, e non ci può essere altro fine che sia bene volibile per Iddio, tranne se stesso: se nè pure fuori del mondo (col quale s'intende l'universalità delle cose create) c'è altro ente, fuorchè Iddio stesso, dunque Iddio, che non può creare il mondo se non volendolo, e non può volerlo se non per un fine buono, deve necessariamente creare il mondo non per il mondo, ma per sè stesso, cioè sè stesso ponendo a fine del mondo, il che noi possiamo convenientemente intendere

(1) *Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem, non autem sic Pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis.* S. Th. In I, D. XXXIV, q. II, ad 4.um

insegnato in quelle parole: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (1).

Così dunque Iddio diventa *causa finale* delle creature, ma non *causa finale* a se stesso, che non ha causa di sorta. Pure è buono a se stesso, ed è buono alle creature, perchè è il bene per essenza, e come tale è il bene anche delle creature. Laonde, come abbiamo distinti i due concetti di *principio* e di *causa*, e gli altri due che ad essi corrispondono, di *termine* e di *fine*; così dobbiamo pure distinguere il *bene come bene*, che è sempre termine della volontà ma non è fine, e il *bene come fine*. Iddio è bene a se stesso come *termine*, non come *fine*; ma questo termine, che è il bene, è bene alle creature come loro *fine*. Aristotele non avendo afferrata la differenza tra il *termine*, e il *fine* o causa finale, e confondendoli per la nozione di *bene* che hanno comune, considera siccome una sola cosa il *bene* e la *causa finale*, e vuole che la generazione degli enti tenda sempre ad un fine, come a causa finale, e così egli cadde in quel sistema d'appetito universale, pel quale tutte le cose anche brute, o meramente sensitive si generano per una causa finale da cui sono mosse (2): quando all'opposto è da dire, che la generazione, come ogni movimento naturale e spontaneo, ha bensì un *termine* a cui tende, ma non un *fine*, il quale sta solo nella mente del Creatore e dell'artista. Nè si può credere che così parlando egli voglia far uso d'una metafora, egli che tanto biasima la metafora in filosofia, e n'accusa a torto Platone pel vocabolo d'esemplare

(1) *Prov.* XVI, 4.

(2) Τετάρτην (αἰτίαν) — *καὶ τὸ οὗ ἕνεκεν, καὶ τὸ ἀγαθόν. τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί.* *Metaph.* I, 3. — Il Gaetano si fa la questione: *Utrum bonum formaliter sit formaliter ipsa ratio finis in actu exercito, idest exerceat causalitatem finalem* (In S. I, V, IV), e la risolve affermativamente. Ma questo non è accurato. Poichè non basta il concetto di *bene* a costituire il concetto di *fine*, ma questo concetto risulta da più elementi che sono: 1° il bene; 2° un ente intellettivo che possa appetirlo, 3° e possa appetirlo non come bene costituente la propria natura, cioè suo natural termine, ma come altra cosa dalla propria natura; 4° la cognizione che questo ente intellettivo abbia del detto bene; 5° la possibilità d'ottenerlo; 6° l'apprensione di questa possibilità, senza la quale l'ente intellettivo non si propone quel *bene* a fine di sua attività. Se manca un solo di questi sei elementi, manca la nozione di causa finale.

(V. Aristotele esposto ecc. . . . . .) dichiarandolo erroneamente una metafora.

Iddio dunque non poteva creare il mondo come fine del suo atto creativo; perchè, se il mondo stesso fosse fine di Dio operante, avendo sempre il fine ragione di bene, il mondo sarebbe stato per Dio un bene, e in tal caso Iddio avrebbe avuto per suo bene qualche cosa fuori di sè, e così non sarebbe stato più perfettissimo e sufficiente a se stesso. Se dunque in Dio stesso doveva essere il *fine* pel quale Iddio creava il mondo, rimane a vedere come ciò potesse essere, e che cosa potesse in Dio aver ragione di fine, rispetto a questa sua operazione creativa.

1383. Essendo l'*essere*, scevro da limitazioni, un'intellezione sussistente, e questo essere intellezione intendendo pienamente se stesso, avviene che intendendo se stesso sussistente generi sussistente se stesso come oggetto. Nell' oggetto dunque del suo intendere pone tutto se stesso sussistente, dà tutto se stesso intelligente a se stesso inteso, il che è la generazione eterna del Verbo; e ama se stesso inteso pienamente, di che la terza persona sussistente termine e consumazione dell'atto amativo. Essendo tale dunque la natura divina, ella inchiude necessariamente il concetto di un eterno *dare* se stesso per que' due modi che si chiamano con vocaboli consacrati generazione e spirazione. L'atto dunque del principio fontale della divina Trinità è un atto che tende sempre in un altro, e in un altro, e quest'altro e altro, l' ha sempre ab eterno raggiunto e di sè promanato. Ma se quest'altro e altro fosse fuori del principio producente, in tal caso il principio con quell'atto avrebbe cercato un termine fuori di sè, e così sarebbe stato imperfetto e insufficiente a se stesso. I due termini dunque proceduti così dal principio rimangono nel principio, ma nello stesso tempo sussistono in se stessi per le loro proprie e personali coscienze, per le quali l'uno di essi sa di essere generato, e l'altro sa di essere spirato, mentre il principio ha la coscienza personale di essere principio generante, e spirante insieme col suo generato. In quanto dunque i due termini promanati rimangono nel Principio che di sè li produce o promana, in tanto compiono la stessa persona che è Principio, e costituiscono la sua sapienza e bontà, essenziale ad essa, ed

essenziale siccome comunicata alle altre due persone. Onde, in questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: 1° un dare tutto ad altri; 2° un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto in se medesimo: di maniera che l'*essenza* divina, che è nel principio e che viene comunicata, è messa in atto per lo stesso atto pel quale sono messe in atto le divine persone distinte realmente tra loro. Di che risulta, che il dare tutto se stesso al proprio oggetto e all'oggetto amato è quell'atto con cui si costituisce il principio stesso nell'ultima e infinita sua perfezione. Onde, l'essere i termini altri dal Principio è ciò che costituisce il Principio e la sua perfezione; perchè questo nè sarebbe, nè s'intenderebbe, nè sarebbe perfetto se non producesse di sè que' termini, che come tali sono altri da lui, mentre l'atto del produrli è lo stesso Principio producenteli in se stesso, e altri da se stesso.

1384. Questo dimostra che tale è la natura della divinità, che col dare e produrre ella pone la propria perfezione, e la propria perfezione è lo stesso che la propria essenza. Se dunque il dare e il produrre è l'attualità dell'essenza divina, in quanto questa essenza si considera nel principio fontale della Triade; ne viene che anche l'atto creativo che produce un altro, cioè il mondo, sia attualità e perfezione della divina natura. Ma v'ha questa differenza tra il producimento delle due persone divine, e la creazione del mondo: che e quelle e questo sono bensì altri dal Principio fontale della Triade, ma quelle rimangono nel Principio che loro comunica tutta intera la propria essenza, laddove il mondo esce dal Principio e dalla divina essenza comunicata all'altre due persone, e esiste con un'esistenza relativa a se medesimo, diversa dall'esistenza una e trina di Dio. Ora, in quanto il mondo esiste fuori della divina essenza per l'esistenza sua relativa, non può essere nessuna perfezione di Dio, nè costituisce parte alcuna della natura divina. Ma noi vedemmo però, che oltre l'esistenza relativa il mondo ha un'esistenza assoluta in Dio stesso, cioè nell'essenza divina, la quale esistenza assoluta è tutt'insieme:

1° Oggetto dell'intellezione pratica che è Dio stesso e, come tale, Esemplare;

2° Oggetto puro, e non persona sussistente, e, come oggetto puro, attualità di Dio per sè oggetto, giacchè l'oggettività divina in Dio non è, come nell'uomo, qualche cosa di diverso dall'atto subiettivo, ma è un modo proprio dello stesso atto subiettivo;

3° E questo oggetto-atto è lo stesso atto creativo, onde abbiam detto che lo stesso Esemplare è attivo e creativo del mondo, perchè egli stesso è Esemplare vivente e operante come atto creativo.

1385. Se si paragona quindi il procedere delle due divine ipostasi dal Principio fontale della Trinità, e il procedere del mondo, si trova una analogia che dimostra la stessa legge costante del divino operare, legge nella stessa essenza divina fondata:

1° Tanto nella processione delle persone, quanto nella processione del mondo, si trova la nota distintiva del *dare* e del *produrre* un *altro*, nel che sta l'attualità della divina essenza in quanto costituisce la prima ipostasi.

2° Tanto in quella processione, quanto in questa, l'*altro*, prodotto, rimane nel *Principio* da cui procede, e in quanto rimane nel Principio lo costituisce perfetto come principio, lo rende tutto atto; ma nello stesso tempo l' *altro* prodotto sussiste anche in se stesso, come altro dal Principio che lo ha prodotto, e questa *alterità*, non che nuoca al Principio, è anzi condizione necessaria dell'atto e della perfezione di questo, che sta nel dare e nel produrre.

Fin qui l'analogia e la legge comune, per la quale il Verbo divino è chiamato da S. Paolo « *Primogenito* di tutte le creature » (1), essendo anche il principio o la causa. Or veniamo alla differenza.

La differenza si è, che le ipostasi procedute dalla prima ipostasi ricevono in questa processione la stessa natura divina che ha il Principio, laddove non così il mondo. Di che avviene, che se le ipostasi procedute sussistono in sè, come altre ipostasi, non esistono però in sè come altre essenze o nature, ma come una medesima natura ed essenza. Onde esse sono quell'Essere stesso che è il Principio che le ha prodotte. È dunque uno

(1) *Coloss.* I, 15.

stesso Essere il Principio producente, e i due principiati: ma nello stesso Essere sono tre, e in ciascuno de' tre c'è lo stesso Essere; e questa trinità di modi ipostatici è la stessa perfezione e attuazione dell' Unico Essere. Esistere come Essere dicesi esistenza assoluta. Sono dunque tre relativi come ipostasi aventi ciascuno in sè la stessa esistenza assoluta: nella stessa esistenza assoluta sono relativi tra sè, ma non relativi ad altro che sia fuori di quella essenza ed esistenza assoluta comune. In quanto dunque le due ipostasi procedute dalla prima sono nella prima, e costituiscono l'attualità e la perfezione della prima, e in quanto come ipostasi sono altre in se stesse essenti, hanno la medesima essenza, perchè nel Padre c'è la medesima essenza che nel Figliuolo e nello Spirito Santo. Nulla di tutto ciò si riscontra nel mondo. Poichè il mondo, in quanto esiste in sè, esiste relativamente, e in quanto esiste in Dio, esiste assolutamente; in quanto esiste in sè, esiste come forma reale, e in quanto esiste in Dio, esiste come essere. Ora, una *forma* distinta e colla mente separata dall'*essere* costituisce una natura diversa dalla natura dell'essere. Non c'è dunque la stessa *essenza* nel mondo in quanto esiste nel principio che lo produce, e in quanto esiste in se stesso. Anzi propriamente il mondo non è la propria *essenza*, e però la propria essenza non è lui; ma egli altro non è che la realizzazione della propria *essenza*, la quale appartiene al mondo in Dio; poichè l'*essenza* del mondo è l'*essere* limitato dalla mente divina, e il mondo non è il proprio essere.

1386. Tutto questo giova non a spiegare il fine che Iddio potesse avere nella creazione del mondo, ma a farne sentire maggiormente la difficoltà di stabilirlo. Poichè se il mondo nella sua esistenza propria relativa non è la propria essenza, il proprio essere il quale è in Dio, pare doversi inferire che non solo il mondo in se stesso esistente, ma nè pure il mondo nella sua *essenza* in Dio, non potesse esser fine di Dio nella creazione, e che Iddio così non potesse avere nessuna ragione o cagione finale di creare il mondo. E veramente il mondo in se stesso non ha alcun valore per Iddio operante. Come dunque o perchè potrà moversi a crearlo; a dargli l'essere, quell'essere che è in lui e che è una sua attualità volitiva? È egli concepibile, che un Artefice sapiente dia l'essere ad un'opera che non ha in se

stessa bene alcuno che gli possa valere di fine? Non vale nè manco il dire, che l'essere del mondo, in Dio, sia un bene, perchè quest'essere del mondo sarebbe un atto che finirebbe in una cosa priva di valore, cioè nel mondo, e però non si potrebbe intendere com'egli stesso avesse valore, o come un atto senza valore potesse essere una perfezione di Dio, od esser voluto da Dio. Bisogna riflettere che l'esemplare creante, che è il detto atto, ed il mondo sono indivisibili, e quello vale quanto questo che è il suo termine. In fatti, l'esemplare di una cosa che non val nulla non può avere alcun pregio, e l'atto che produce cosa senza valore è un atto vano, e però anch'esso senza valore. Come uscire da questo incaglio?

Convien dire, che non avendo il mondo alcun valore in se stesso in modo da poter divenire fine del divino operatore, è necessario che quest'operatore dia al mondo stesso un fine o un termine fuori di esso mondo, dal quale gli venga quel valore che non ha per se stesso in se stesso. Poichè se il mondo, non avendo un prezzo in se stesso, può riceverlo dall'esser egli ordinato ad un fine o termine che sia fuori di lui, in tal caso il mondo stesso può per questa ordinazione divenire cosa degna d'esser fine al divino operatore. Ora, a niun fine o termine che sia fuori del mondo può essere ordinato il mondo, se non a Dio stesso: sì perchè fuori dell'universo non c'è altro che Dio, e sì perchè Dio solo può avere un prezzo assoluto degno d'essere una causa o ragion finale atta a movere Iddio ad operare. Resta adunque solo a dimostrare, come Iddio possa rendersi fine o termine del mondo: il che dimostrato, s'avrà nel mondo, nobilitato da questo suo fine o termine, un oggetto che potrà acquistare la ragione di fine per Dio stesso (1).

1387. Il mondo è un complesso di varii enti gli uni concatenati e inservienti agli altri, tra tutti i quali tengono la sommità gli intelligenti. Queste creature poi intelligenti, all'esistenza e alla conservazione delle quali concorrono tutte le altre, possono cono-

(1) Con molta verità insegna S. Tommaso, che *bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo, quo finis dicitur movere*. S. I, V, IV ad 2m: la qual sentenza, applicata a Dio, importa che Iddio, come bene, al mondo si comunica come *fine* di questo: essendo poi fine di questo, si rende a se stesso *causa finale* della creazione del mondo.

scere Iddio, e riconoscerlo per quello che è, colla lode, coll'adorazione, coll'amore, e possono altresì fruirlo. Possono dunque unirsi con Dio, qualora Iddio a sè le unisca; e unite con Dio individualmente, avere Dio stesso in sè. A questa condizione e stato nobilitate, per la partecipazione di Dio, acquistano un cotal valore infinito; onde, se rimangono limitate in se stesse, e quindi senza proprio valore, divenendo qualche cosa di uno con Dio, smettono in qualche modo il difetto che loro viene dalla naturale limitazione. Il che si potrebbe esprimere col linguaggio del libro de' *divini nomi*, chiamando Iddio in se stesso; θεότης ὑπέρθεος (*divinitas super deum*), e Dio comunicante se stesso alla creatura, θεαρχικῆ ὕπαρξις (*subsistentia divina divinitatis origo*) (1). Chiama anche la virtù che ha Iddio di comunicare se medesimo alla sua creatura, αὐτοθέωσις, e la enumera tra le forze preintelligibili di Dio partecipabile.

Essendo dunque Iddio per sè comunicabile, può esistere e dimorare nella sua creatura, come fine e termine di questa. Ora amando Iddio se stesso infinitamente per la propria essenza e costituzione, è conseguente che s'ami anche dimorante nella creatura come fine di questa. Così Iddio può amare la sua creatura non per se stessa e in se stessa, che essendo limitata non può essere bene all'infinito nè degna del suo amore, ma pel fine a cui è ordinata e che ottiene, che è quello di esser deificata, cioè fatta partecipe della stessa divinità.

1388. Alla qual dottrina filosofica ed ontologica mirabilmente consuona la dottrina rivelata, dalla quale ancora riconosciamo quel valore dato alla mente nostra di così altamente filosofare, valore che non ebbero quelli che filosofavano prima di Cristo. Poichè Iddio fece sapere agli uomini, che non solo egli si comunica alle sue creature intelligenti, ma che lo stesso divino Verbo si è fatto uomo, ed ha mandato agli uomini a ciò predestinati lo Spirito Santo. E a questo Uomo-Dio servono e sono ordinate

(1) L'autore del libro de'*divini nomi* dà questo nome a Dio come il bene che comunica ogni bene anche naturale (*De' divini nomi*, C. 4); ma esso nome più propriamente conviene a Dio come comunicante sè stesso alle create intelligenze (Cf. *De Cœl. Hier.* c. 1, e 2), il che non può essere che soprannaturalmente.

tutte le creature, onde è chiamato « erede di tutte » (1); ed è scritto che egli « ha in tutte cose il primato (2) » a cui « ogni onore e gloria si riferisce » (3): il che è quanto dire che il Verbo incarnato è il fine a cui è fatto il mondo; e gli altri uomini pure acquistano ragione di fine in quanto sono in Cristo incorporati, e formano uno con lui, che è il loro capo vivente, da cui hanno vita, *et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium* (4).

Poichè conveniva che Cristo avesse la gloria di esser « primogenito tra molti fratelli, di cui egli fosse esemplare vivente, ed essi altrettante copie, della vita di tale esemplare partecipanti »: *Nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (5). Onde così per Cristo gli incorporati con lui divengono fine di tutte l'altre cose, che tutte cooperano a lor bene (6). Le sole creature intelligenti dunque possono acquistar ragione di fine, poichè, come dice ancora l'Apostolo, *Numquid de bobus cura est Deo* (7)? E questo è chiamato dal medesimo « il consiglio nascosto di Dio » *Mysterium quod absconditum fuit a sæculis, et generationibus, nunc autem manifestum est sanctis eius* (8). Il compimento di questo gran disegno e di questo gran fine domandava Cristo al Padre, quando, con un atto sublimissimo di conformità al divino volere, pregava in questo modo: *Non pro mundo rogo,* cioè non prego per l'ente finito, che non è il fine degno di Dio, *sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt* (9), ma per questi, ne' quali si compie il fine di Dio, per tutti quelli che uniti a me (*quos dedisti mihi*) costituiscono il fine del mondo, eletti liberamente dal Padre a tanta altezza (*quia tui sunt*).

1389. Poichè dunque il mondo è distinto dal suo fine, il quale è un altro, cioè l'infinità di Dio stesso partecipabile dal mondo, perciò

(1) *Hebr.* I, 2.
(2) *Coloss.* I, 18.
(3) *Rom.* XI, 36.
(4) *Coloss.* I, 18.
(5) *Rom.* VIII, 29.
(6) Ivi, 28.
(7) I, *Cor.* IX, 9.
(8) *Coloss.* I, 26.
(9) *Jo.* XVII, 9.

esso potè avere una *causa finale*, e non solo un termine. Da questo si vede che il mondo, preso a sparte dal suo fine, nella sua pura natura ha relativamente alla causa intellettiva, che lo fa esistere, ragione di *mezzo*. Chè mezzo e fine sono relativi, e non c'è il concetto di fine, se non si può distinguere un *mezzo*, che riceva una ordinazione al *fine*. Ma il mondo in verso a se stesso ha ragione di subietto della perfezione finale. Poichè è così ordinato al fine, che, raggiuntolo, viene dal fine stesso informato come da una sua perfezione sopraggiunta, e allora, per questa sua forma, partecipa egli stesso il concetto di *fine* relativamente alla sua causa intellettiva, il che è quanto dire è amato da Dio.

Perocchè ci hanno due generi di mezzi.

Ci hanno de'*mezzi* che non sono altro che mezzi ordinati a servigio di qualche altro ente da essi diverso; e questi non diventano mai *fini*, ma tutto il loro valore sta unicamente nella ordinazione a quel fine a loro straniero.

Ci hanno de' mezzi, che, essendo tali nella mente di chi li produce, sono ordinati ad un *fine* che è di natura diversa dalla loro (che se fosse della stessa natura avrebbe ragion di termine e non di fine, come avvien nelle *forme naturali* subiettive), e che tuttavia costituisce la loro stessa subiettiva perfezione.

Tali sono nell'universo le nature intelligenti; e questa è la ragione ontologica di ciò che s'insegna nell'Etica, che le persone hanno condizione di *fine*, quando le nature prive d'intelligenza altra condizione non hanno che quella di mezzo (*Principî della scienza morale*, C. III, 9; IV, 8). Di che procede, che una persona priva del suo *fine*, e divenuta affatto incapace di più acquistarlo, non ha più valore, e si trova degradata alla condizione di puro *mezzo* (*Teod.* 965, 982, 983).

La perfezione morale dunque della natura umana è *la causa finale* della creazione; e questa natura umana, presa da sè, e insieme con essa tutte le nature prive d'intelligenza che compongono il Mondo, sono altrettanti *mezzi* e condizioni all'ottenimento di quel fine.

1390. Ma si veda bene come stia la cosa.

La *perfezione morale* è perfezione della volontà umana, e nella volontà sta la persona. Tale perfezione non è data nella costituzione dell'uomo, ma è una perfezione soppraggiunta ed acci-

dentale, che s'opera in qualunque modo, sempre per atti (presi in senso lato) della volontà. Quest'attualità della volontà è una unione volontaria:

1° col *divino*, se si tratta di morale naturale, essendo una unione coll'essere per via di perfetta e universale ricognizione, il qual essere è *divino*;

2° con Dio stesso, se si tratta di morale soprannaturale, che è la morale al tutto compiuta.

Nell'uno e nell'altro caso poi è un'unione con una natura diversa dalla natura subiettiva dell'uomo.

Ora, se quest'attualità perfettiva della volontà si facesse immediatamente, o per un impulso irresistibile veniente da Dio medesimo, il *divino*, o *Dio*, non sarebbe il *fine* che si proporrebbe la volontà umana, ma sarebbe solamente il *termine* di quell'azione volontaria necessariamente spontanea: il *divino*, cioè la perfezione morale secondo natura, sarebbe un *termine accidentale;* e *Dio*, cioè la perfezione morale sopra natura, sarebbe un *termine* non solo *accidentale*, ma anche *soprannaturale*. Ma in quanto l'uomo perviene a questa perfezione, cioè a congiungersi perfettamente col *divino* o con *Dio*, col prefiggerselo a fine costante delle proprie operazioni (le quali così stanno medie tra lui operante e il fine a cui esse lo conducono), in quanto a quest'operare dell'uomo, il *divino*, o *Dio*, ossia la *perfezione morale*, ha il concetto di *fine* o *causa finale* anche per l'uomo.

« La *causa finale* dunque è quel bene (o creduto tale) che l'ente intellettivo si propone di ottenere con *qualche mezzo*, e almeno colla sua stessa operazione »: il solo concetto di *bene* non basta a costituire il concetto di causa finale, ma al concetto di bene, acciocchè s'abbia il concetto di causa, si deve aggiungere la relazione del bene con un ente intellettivo che non ha nella sua natura quel bene, ma che attualmente l'ha presente al pensiero, lo vuole ottenere, ed opera per ottenerlo. Quindi lo stesso bene può costituire più cause finali, cioè tante quante sono le intelligenze che lo si propongono a ottenere: lo stesso bene per una intelligenza può esser *causa finale* del suo operare, per un'altra può esser *termine* della sua natura e della sua azione, per una terza intelligenza può non esser termine, nè fine.

1391. Il Mondo dunque rispetto a Dio creatore è *mezzo*, la perfezione morale del Mondo, cioè l'unione delle creature intelligenti con Dio, è il suo *fine*: questo fine, quando è raggiunto dalle creature intelligenti, diventa una loro forma perfettiva, accidentale, e soprannaturale: quando esse non l'hanno ancora raggiunto, ma si propongono d'ottenerlo, o d'ottenerlo più pienamente, colle loro operazioni, allora è *fine* o *causa finale* delle loro operazioni, e di se stesse.

E qui si osservi, che si dice « un bene esser fine d'un ente intellettivo », in due significati: l'uno, per indicare che è ciò, in grazia di cui quell'ente opera; l'altro, per indicare che è ciò, in grazia del quale quell'ente *deve* operare, perchè egli ad esso è ordinato, cioè perchè quel bene, ottenuto che sia, è sua perfezione, ed ogni natura tende, o deve tendere alla sua perfezione, se non è disordinata, o se non disordina se stessa, coll'abuso della sua libertà. Nel primo significato, dicesi che « un bene è il fine dell'operazione dell'ente intelligente »: nel secondo, dicesi, che « un bene è il fine dell'ente stesso ». Quando si dice che « un ente intelligente ha per fine il tal bene », si vuol dire, che questo bene è la sua ultima perfezione, acquistato che sia, e però o è semplicemente il suo *termine*, o *dev' essere* la *causa finale* a cui dirige le sue operazioni.

In questa seconda locuzione il *bene* è sempre bene vero ed anche ultimo; ma nella prima locuzione parlasi d'un bene giudicato tale da chi lo si propone per causa finale delle sue operazioni, onde può esser un bene vero, e un bene falso, un bene ultimo, e anche non ultimo. Qualunque sia questo bene vero o apparente, ultimo o medio, egli è sempre *causa finale* di fatto all'operazione di quell'ente: la causa finale dunque di fatto per una data intelligenza può essere anche un male, che essa intelligenza s'abbia *finto* per bene.

Il solo *bene vero* pertanto può esser *termine*, e può esser *fine ultimo* d'una natura intelligente (distinto dal fine delle sue operazioni), e *deve* esser *causa finale* delle operazioni che sono in suo potere. L'uomo dunque che non si propone il sommo bene per fine delle sue operazioni, ma qualche altro bene apparente, non ha per *causa finale* del suo operare Iddio. Ma dicesi tuttavia che Iddio è il fine di esso, perchè *deve* esser

tale, essendo ad esso ordinata la sua natura, e consistendo nell'acquisto di esso la perfezione soprannaturale della medesima.

1392. Ritornando ora in via, in Dio si unificano i due significati di *fine*, perchè quella causa che deve essere, quella anche necessariamente è causa finale del suo operare, nel modo detto, che riassumeremo così.

Iddio ama infinitamente se stesso: si ama dunque in tutti i modi in cui può essere: ma può essere da se stesso, e può essere come fine partecipato dalle creature: si ama dunque partecipato dalle creature, ama se stesso nelle creature. Egli dunque crea gli enti finiti perchè, potendo essi partecipare di Dio, possono così in sè avere oggetto degno del divino amore e della divina eterna azione, il qual oggetto è Dio stesso. Questa è dunque la *causa finale* per la quale Iddio crea il mondo, e il mondo è condizione e mezzo; quando poi ha ottenuto quel fine come sua forma, diventa egli stesso, per questa forma divina, fine al divino operare. Distinguasi dunque il *fine* della creazione *formalmente considerato*, e il *fine concreto* della medesima. Il *fine formale* è Dio nella creatura, il *fine concreto* è la creatura unita in modo da formare uno con Dio. Il fine poi è voluto immediatamente, e pel fine sono voluti i mezzi.

1393. Se noi ora dalla teoria passiamo a considerare il fatto, cioè la stessa opera di Dio nella sua esecuzione, conviene che ricorriamo alla positiva spiegazione che ce ne ha fatto Dio stesso colla rivelazione: fatto e spiegazione che corrisponde ammirabilmente alla teoria ontologica e teosofica esposta, come abbiamo accennato di sopra.

In fatti l'opera di Dio, e il disegno di Dio in quest'opera, noi intendiamo essere il seguente.

Il Verbo di Dio s'incarna in un uomo. Ecco Iddio nel mondo, *fine formale* del mondo. Affine di rendere *concreto* un tal fine, Iddio doveva *predestinare* un individuo dell'umana specie ad essere assunto in una sola persona dal Verbo divino. Questa è la predestinazione di quell'individuo umano che assunto dal Verbo si chiamò Cristo. La predestinazione di quest'individuo dovea esser fatta immediatamente da Dio, perchè costituiva il *fine concreto*; l'umanità di Cristo non avea solo *ragione di*

mezzo al fine formale, ma di più avea ragione di *materia* o causa materiale, ossia d'*elemento* del *fine concreto.* Il fine concreto del mondo dunque dovea esser posto mediante una doppia effettività:

1° La predestinazione dell'individuo umano,

2° La missione del Verbo in esso.

Queste due effettività, contemporaneamente adempiute con un solo atto di Dio, son bene indicate nelle parole di Cristo; *quem Pater SANCTIFICAVIT ET MISIT IN MUNDUM* (1). Poichè il *sanctificavit* si riferisce ottimamente all'umano individuo ordinato ad essere assunto dal Verbo in union personale, che è la massima santificazione: *qui prædestinatus est*, come dice S. Paolo, *Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* (2), e secondo il greco, *destinatus*, τοῦ ὁρισθέντος, (3). Il *misit in Mundum* si riferisce al Verbo, che preesisteva ab eterno e s'incarnò nel tempo, e non alla natura umana, che non fu mandata nel mondo, ma formata umano individuo. Le quali due effettività si dimostrano operate, ad un tempo, nello stesso Cristo Dio ed Uomo, mediante il pronome *quem,* a cui ambedue si riferiscono.

Essendo dunque Cristo il *fine concreto* del mondo, era da Dio voluto per se stesso. E questo viene espresso colla parola *complacuit* (4), usata nella Scrittura per indicare il finale amore posto dal Padre in GESU' CRISTO; il che S. Tommaso dichiara dicendo: *Complacuit designat quod dona hominis Christi non erant ex fato, seu meritis, ut dicit Fotinus, sed ex divinae voluntatis complacentia assumentis hunc hominem in unitatem personae* (5). Questo dunque era un *fine* degno di Dio, dico *fine* relativamente al mondo, cioè all'ente a tanta sublimazione destinato; chè, assolutamente parlando, potrebbe anche dirsi semplicemente *termine sopraperfettivo* di Dio stesso. Perocchè amando il Padre il suo

(1) Jo. x, 36.

(2) *Rom.* i, 4.

(3) Noto questa differenza del greco dalla volgata, perchè, mancando nel greco il concetto dell'anteriorità del consiglio divino che contiene la parola *predestinato*, il *destinato* meglio sembra convenire ad esprimere l'identità del tempo in cui e fu l'uomo santificato coll'unione del Verbo, e il Verbo mandato coll'assunzione dell'uomo.

(4) Matth. iii, 17; *Coloss.* i, 19.

(5) *In Ep. ad Coloss.* i, 19.

Figliuolo, era conseguente che lo amasse in tutti i modi nei quali potesse essere, e però anche nell'ente finito, il qual modo viene espresso da S. Paolo colle parole, *de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (1), essendo consentaneo all'amore infinito del Padre l'avere il Figlio anche natogli nel tempo secondo la carne: non già che il Figliuolo abbia coll' incarnarsi subito mutazione alcuna, ma è avvenuto che la creatura, l'Uomo sia stato fatto Dio, e così sia un oggetto degno dell'amore di Dio (2). Essendo infinito dunque quell'amore, conviene ch'egli si porti in tutti gli oggetti che possono esser degni di lui anche per sè finiti, e il portarsi di questo amore in tali oggetti è un crearli.

Per partecipazione poi dello spirito di Cristo anche altri uomini sono chiamati Dei nelle sacre carte (3). *Manifestum est autem*, dice S. Tommaso, *quod aliquis ex participatione Verbi Dei fit Deus participative* (4). E così anche altri uomini sono oggetti degni dell'amore di Dio, e però doveano essere predestinati a divenir conformi a Cristo, ed esser creati (5). In tal modo anche questi altri uomini entrano a costituire il *fine concreto* del mondo, e sono amati per se stessi, perchè informati da Cristo; il che lo stesso Cristo insegna con queste parole: *Et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis, ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis et credidistis quia ego a Deo exivi* (6); le quali parole dimostrano che essi stessi, perchè informati da Cristo, sono oggetti proprî e degni del divino amore, sono come altrettanti Cristi, ne' quali il Padre pone di quello stesso amore finale che pone in Cristo, secondo la petizione che fece per essi Cristo, *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis* (7).

(1) *Rom.* I, 3. Nel testo greco manca l'*ei*; ma il senso riesce al medesimo.

(2) S. Tommaso: *Cum dicitur, « factus est », non intelligitur secundum conversionem, sed secundum unionem absque divina mutatione. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque ejus immutatione, puta aliquis immutabiliter sedens, fit dexter per mutationem ejus qui transfertur.* In Ep. ad Rom. I, 3.

(3) Jo. x, 34; *Ps.* LXXXI, 6; *Exod.* XXII.

(4) *In* Jo. x, 34 segg.

(5) *Rom.* VIII, 29 sgg.; *Eph.* I, 5, 11; I. *Cor.* II, 7.

(6) Jo. XVI, 26, 27, *Cf.* ib. 23; XIV, 21 sgg.; XVIII, 21, 22, 26.

(7) Jo. XVII, 26.

1394. Tutte l'altre cose poi, che non sono così deificate, non sono oggetti degni dell'amor di Dio, il quale non può amare che se stesso, e non il finito come finito; ma sono volute come mezzi ad ottenere la massima comunicazione di sè infinito alle creature finite, comunicazione che si compie in quelle intelligenze create che, come dicevamo, sono da Dio ab eterno predestinate come termine fisso del suo consiglio. Quindi una concatenazione di tutti gli enti creati a quell'ultimo fine, causa finale del divino operare. Questa causa finale è in se stessa e assolutamente ultima, il che vale a dire « l'effettuazione dell'infinito nel finito ». Ma poichè a questa effettuazione concorrono tutte l'altre creature, « perciò si può concepire una catena di mezzi e di fini », di cui l'estremo anello è il fine ultimo che solo ha ragione assolutamente di fine: i fini subordinati essendo mezzi all' ultimo, e dicendosi fini in relazione a quelle entità che contribuiscono a costituirli. Il mondo in fatti è una moltitudine di enti, che non acquista unità se non per l'unicità del fine divino che è Dio stesso, come dicevamo, ossia l'infinito partecipato. In questa moltitudine di enti, ciascuno di essi consegue la sua forma essenziale, e tende alla sua propria natural perfezione; e questa è la tendenza entica di che abbiamo parlato, di cui la naturazione o forma sostanziale nella sua pienezza è il *termine*. Ma oltre il *termine essenziale* d'un ente, c'è anche il termine di *perfezione accidentale*. Nella mente divina ciò che è *termine* di ciascun ente ha ragione di *fine subordinato*, se viene raggiunto dall'ente, e il subietto materiale che si move a quel termine ha ragione di *mezzo*. Ma poichè ogni ente, oltre alla tendenza intrinseca alla propria perfezione che nasce dalla forza entica, è ordinato altresì a servigio di altri, contribuendo colla sua azione entro certi limiti alla loro perfezione, e tutti insieme legati, per azioni e passioni reciproche, cospirano a una certa misura di perfezioni complesse e di risultato; perciò tutte le loro azioni e passioni singole e complessive sono ordinate alla conservazione del mondo, e in ultimo a servigio delle nature intelligenti, e, per un fine ulteriore ancora, a speciale servigio di quelle intelligenze nelle quali Iddio ab eterno si propose di risiedere eternamente, che costituiscono, come s'è detto, il fine supremo del creato, il quale nell' intenzione divina costituisce la causa finale del medesimo.

1395. Essendo dunque tutte le cose fatte per un *fine unico* da una prima Causa che è un *Intelletto*, consegue che tutto sia ordinato, tutto fatto con sapienza: che tutte l'altre cose, la loro quantità, le loro forme e modi, i loro nessi reciproci, i loro atti e movimenti abbiano la loro ragione, e niente ci sia o avvenga di casuale o d'inutile.

Riconosciuta la verità di questo principio, sarà conveniente e possibile che ciascuno, il filosofo principalmente, s'adoperi a conoscere non solo il fine ultimo del mondo (il quale con un ragionamento ontologico *a priori* si può stabilire come noi abbiamo fatto, o consultando quanto Iddio stesso ce ne manifestò si può più intieramente e pienamente conoscere), ma ancora i *fini subordinati* sì de' singoli enti e loro parti, e sì dell'ordine della loro coesistenza.

Ma si dirà forse, esser questo impossibile, sia perchè i detti fini subordinati sono innumerevoli, sia perchè le nature dell'universo conoscendosi dall'uomo imperfettamente, non si può ben definire a quali fini immediati o mediati possano essere dirette dalla mente altissima di chi le creò.

Rispondiamo che questa obbiezione (1) prova solamente, che l'uomo non può discoprire tutti e pienamente i fini immediati e mediati degli enti mondiali, e delle loro leggi ed azioni, ma non prova punto che non ne possa rilevare alcuni. Appunto perchè tutto ciò che è nel mondo è opera d'un Intelletto perfettissimo, niente c'è od avviene d'inutile e senza ragion finale. Se dunque si dimanda quali sono i fini subordinati degli enti mondiali e delle loro parti, si può rispondere:

1° Che ciascuno ha per fine prossimo nell'intenzione divina la propria natural perfezione;

2° Che tutti gli usi a cui servono reciprocamente, cioè tutto ciò che ciascuno colla sua azione contribuisce alla perfezione

(1) L'abuso, che da' fisici era stato fatto delle *cause finali* condusse i moderni all'eccesso d'escluderle dalla filosofia. Francesco Bacone diede il primo passo su questa via, non riprovando affatto lo studio delle cause finali, ma escludendolo dalle scienze naturali, e relegandolo nella Metafisica, di cui però egli s'era formato un falso concetto che la rinserrava nella natura (*De Augum. scient.* L. III. Cf. De Luc, *Précis de la Philos. de Bacon*, 7, 11, *in Append. lit.* 1; e J. De Maistre, *Examen de la Philos. de Bacon*, c. 18).

degli altri, sono altrettanti fini della loro costituzione ed azione.

Potendosi dunque da noi conoscere, almeno in parte, quale sia la naturale perfezione di ciascun ente, e molti degli usi a cui servono, ed essendo tanto quella come questi altrettante ragioni finali de' medesimi, molti di questi fini subordinati possiamo conoscere, benchè non tutti (1).

1396. Ma questa perfezione naturale di ciascun ente, e questi usi di reciproco vantaggio non s'ottengono sempre. Questi dunque sono *fini ideali*; ma quando e quanto di fatto s'ottengono, sono *fini voluti* e *reali* del divino Intelletto che n'è la causa. Molti dunque de'*fini ideali* sono anche *fini voluti*, ma non tutti, perchè tutti non si realizzano. Il non realizzarsi di alcuni tra quelli si concepisce come un'eccezione. Il realizzarsi degli altri è ciò che conduce la nostra mente a conoscere i *fini ideali*, risultanti dalla natura e dal nesso degli enti mondiali. L'*eccezione* poi conduce la nostra mente a indagare fini ulteriori, perchè anche queste eccezioni nella realizzazione dei fini naturali e ideali degli enti, essendo ordinate dalla prima Causa che è un Intelletto, devono avere il loro fine; e questo non consistendo nel fine prossimo, sia della perfezione formale degli enti, che non s'ottiene, sia di quegli usi e vantaggi che reciprocamente arrecar potrebbero, e non s'ottengono, resta che un *fine* più grande ed un bene o più universale, o più magnifico e prezioso in se stesso; stia nell'intenzione e nella volontà del primo Intelletto: per questa scala si va fino all'ultimo, che è la glorificazione di Dio nell'uomo, e dell'uomo in cui è Dio.

Rimane dunque a concludersi, che « il fine ideale di ogni parte del mondo è tutto ciò che ciascuna parte può produrre od ottenere di bene », e che il fine reale e voluto è « tutto ciò che di bene s'ottiene, per mezzo di tutto ciò che esiste e di tutte le operazioni di ciò che esiste », e che la mancanza stessa di ogni bene parziale, il quale potrebbe essere ottenuto dalla natura e dalle operazioni di tali enti per sè considerati, è un mezzo ad un fine di bene ulteriore, più universale, o più cospicuo, e certamente poi al *fine*

(1) *En disant*, un tel être existe pour cette fin, *on peut dire une chose plausible et même évident; en disant*, un tel être n'existe que pour cette fin, *on peut dire une absurdité*. De Maistre, *Examen de la Philos. de Bacon*, c. xviii, § 3.

ultimo che non può non ottenersi, per l'onnipotenza della Prima Causa.

1397. A' fisici materiali, che condannano lo studio delle cause finali, come impossibile, inutile o nocivo all'avanzamento delle scienze fisiche, si risponde (*Logic.*, 958, segg.):

1° Non essere impossibile; e l'abbiamo veduto fin ora: quello che può dirsi impossibile è solo il conoscere tutti i *fini subordinati*: se ne possono conoscere ognor più e meglio, quanto più se ne continui lo studio, come in ogni altra materia scientifica;

2° Non essere inutile; e apparisce da questo, che non sono le sole cognizioni fisiche che cerchi ed ami l'uomo: lo studio delle cause finali appartiene principalmente a una *scienza libera*, come la chiama Aristotele, che s'ama per sè, e non perchè serva alle altre, nel che ella è di gran lunga superiore alle fisiche vicende. A cui s'aggiunge, esser falso che lo studio delle cause finali subordinate in nulla possa giovare all'avanzamento della fisica: i sommi fisici, il cui pensiero non si chiuse entro la cerchia della fisica, hanno giudicato il contrario: il Leibnizio si persuade che molte scoperte si potean fare nella fisiologia e nella medicina investigando gli usi e i fini delle varie parti del corpo (1); il Boyle scrisse sulle cause finali un libro, dove racconta avere inteso dall'Harvejo che la scoperta della circolazione del sangue gli venne fatta considerando l'uso a cui poteano essere ordinate dalla natura le valvole venose (2);

3° Non essere nocivo, appunto perchè utile. Ogni cosa buona si fa nociva per abuso, o per errore.

Due sono gli errori principali ed opposti intorno alle cause finali. L'uno è di quelli che le negano, attribuendo tutto al caso, e così lasciando gli eventi e le loro circostanze senza spiegazione di sorta. L'altro è di quelli che, vedendo i vestigi d'intelligenza sparsi nell'universo, danno l'intelligenza a quelle cose che non l'hanno, quasi tutte operassero per un fine; di cui un esempio ci presenta la storia della filosofia moderna negli Sthaliani, i quali pretesero che l'animalità operasse con intelligenza (*Psicol.*, 391 e segg.). Nè tampoco favellò con chiarezza Aristotele sopra ciò, come abbiamo

(1) *Observat. ad Theor. Sthalii, Opp.* t. II, p. II.
(2) *De causis finalibus*, Londini 1688.

accennato, quando, confondendo il concetto di *termine* col concetto di *fine*, disse che la natura opera per un fine (1), e che la *forma* è il *fine* a cui tende. Poichè la *forma* in quant'è conseguita dagli enti non è altro che il termine reale della loro forza entica; in quanto poi è nella mente che li crea e move, in tanto è fine o causa intenzionale. Ma la *forma* stessa è parola di più sensi. Poichè significando essa atto, non solo ciascun ente ha il suo atto costitutivo, ma tutta la serie e l'ordine loro complessivo, e ogni loro gruppo ha un fine nella divina mente, che ottenuto, cioè realizzato in quei gruppi o complessi, può dirsi *forma*, o atto. Ma l'ultimo atto o forma eccede la natura, perchè consiste nell'unione coll'ente infinito, che è un altro e diverso da ogni forma naturale.

L'abuso poi nello studio de' fini subordinati nasce quando esso si prende come principio da cui dedurre le leggi naturali, escludendo quello delle cause attive che si rilevano colle osservazioni e colle esperienze.

Articolo VI.

Dell'ordine che hanno tra loro i tre modi della causa.

1398. La causa dunque è necessariamente ad un tempo efficiente, esemplare, e finale; e se uno solo di questi suoi modi mancasse, non sarebbe causa, ma solo potrebbe essere un elemento astratto della causa, che, per non allontanarci troppo dall'uso comune che i filosofi seguono nel parlare, noi chiameremo causa elementare.

Questi tre modi, sebbene devano coesistere acciocchè ci sia la causa, hanno un ordine tra loro. Ora, l'ordine col quale si costituisce la *causa* ne' suoi tre modi, se per via d'astrazione analogica si paragoni all'ordine col quale si costituisce l'ente infinito ne' suoi tre modi, si trova che è inverso a quest'ultimo.

Poichè nell'ordine dell'essere infinito si concepisce da noi, o certo si nomina, prima il Principio o il Padre, a cui per ana-

(1) *Physic*, II; *Cf.* Iulii Sirenii, *De Fato*, IV, 20.

logia si riferisce la causa efficiente, e di poi il suo primo termine ossia il Verbo, a cui per analogia si riferisce la causa esemplare, e di poi il secondo termine ossia lo Spirito Santo, a cui per analogia si riferisce la causa finale ossia il fine.

Ma l'ordine che si ravvisa nell'interna costituzione della causa è il contrario, concependosi prima il fine, poi l'esemplare, poi l'efficiente. Ma qui si osservi dapprima, che parliamo della causa nel suo atto, e non della causa in potenza, poichè, come abbiamo detto, la causa importa, che « si concepisca un subietto logicamente anteriore alla qualità di causa », chè se il subietto non si potesse concepire se non come producente, egli non sarebbe causa, ma principio. Or se il concetto del subietto che è causa si concepisce anche senza attribuirgli la qualità di causa, consegue che quel subietto si possa pensare come causa in potenza. Egli dunque si costituisce nella condizione di causa in atto, primieramente col proporsi un fine, poi col formare l'esemplare che serve di norma ad ottenere quel fine, e in ultimo coll'eseguire questo esemplare. Tutto ciò in Dio si fa con un atto solo; tuttavia la mente ritrova questo ordine ne' suoi proprî concetti. Il qual ordine però dee meglio considerarsi, per ben intendere come sia.

1399. Se un ente intellettivo (per una supposizione che certamente ripugna) non avesse un termine datogli precedentemente dalla sua propria natura, sarebbe impossibile ch'egli mai si proponesse un fine.

Esaminiamo il fatto nell'uomo.

Perchè mai l'uomo si propone de' fini nel suo operare? La ragione si è, perchè egli ha una naturale tendenza verso il bene in universale. Il bene *in universale* è il termine naturale della umanità, ed anzi d'ogni ente intellettivo. Se noi supponessimo, che l'uomo non avesse punto nè poco questo natural termine e fine di sua natura, il bene universale, sarebbe egli possibile che si proponesse un *fine* nel suo operare? Questo non s'intenderebbe più possibile, perchè niente a ciò lo moverebbe. Il fine che egli si proponesse non sarebbe bene nè a sè, nè ad altri; perchè niuno può conoscere che cosa sia bene, se non ha qualche tendenza al bene. Lo stesso concetto di tendenza non si può avere senza aver quello di bene, e il concetto di bene non si può

avere senza la tendenza ad esso, poichè « il bene è ciò a cui si tende ».

Acciocchè dunque esista in atto la causa finale, cioè acciocchè un subietto intelligente si possa proporre un fine, dee esserci prima il bene del detto subietto come suo termine posseduto, o almeno la tendenza al bene come suo termine possedibile. E qui si ha la ragione ontologica, per la quale l'ordine d'operare della *causa* è inverso all'ordine d'operare del *principio*. Poichè dall'osservazione da noi fatta risulta, che è impossibile il concepire la causa, se prima non si concepisca che il principio abbia compiuta tutta la sua attività, e abbia costituito l'ente nell'ultimo suo termine; giacchè la causa ha bisogno di questo ultimo termine dell'ente che è il bene, per incominciare a costituirsi. Perocchè la causa, dovendo essenzialmente essere intellettiva, non comincia a mettersi in atto, se non col proporsi un fine: ma un fine ella non può proporsi, se prima non abbia per naturale suo termine il bene, il quale è l'ultimazione dell'ente nella sua perfetta costituzione. Il concetto dunque di causa incomincia dove finisce il concetto di ente intellettivo, che è il bene. Di maniera che ci sono nell'ordine dell'essere, concepito dalla mente, questi quasi anelli che si annodano: principio — termine obiettivo — termine amativo ossia bene — Causa.

Dal termine amativo dunque sorge la causa, cominciando ad essere un *fine* che si propone il subietto intellettivo.

1400. Ma conviene penetrare più addentro.

Il *bene*, termine naturale delle nature intellettive, è un relativo, che può essere in *modo assoluto* ed essere in *modo relativo*.

Il bene che è in modo assoluto è il bene terminativo e perfettivo dell'essere stesso: poichè assoluto e non relativo è l'essere per sè. Il bene che è in modo relativo è ciò che è appetito da un subietto particolare, ma che non essendo terminativo e perfettivo dell'essere stesso, non è bene e non è appetito naturalmente da tutti i subietti capaci d'appetire il bene in modo assoluto. Il bene che è tale in modo assoluto, si pensa di natura sua assolutamente, ossia obiettivamente, cioè senza riferirlo ad un subietto particolare; ma il bene che è tale in modo relativo, non si può pensare senza riferirlo al subietto particolare che l'appetisce. Nella creatura questi due

modi di bene si distinguono, e costituiscono quello che si dice il *bene soggettivo*, e il *bene oggettivo* (*Principî della scienza morale*, C. 4). Ma nell'Essere infinito non si distinguono, perchè egli stesso è l'Essere, e il bene in modo assoluto è la forma ultima e personale che lo perfeziona, ed è egli stesso, ond'egli stesso è bene assolutamente e essenzialmente, bene a tutti i subietti capaci di appetirlo. Oltredichè, se si considera che Iddio è *essere obiettivo* anche personalmente, apparisce che il bene obiettivo, considerato in sè, dev'essere a lui essenziale, dev'essere suo bene, dev'essere egli stesso bene a se stesso. Se dunque a Dio è subiettivamente bene il bene in modo assoluto ed obiettivo, ne viene che il bene obiettivo e il bene subiettivo in Dio non si distinguano, ma questo sia quello, e viceversa.

Ma amare il bene obiettivo è amare ciò che è bene a tutti gli enti che ne sono capaci. Quindi il naturale istinto della bontà divina di comunicarsi, e la spiegazione del detto comune, che « il bene è diffusivo di sè ». Così viene spiegata la possibilità che Iddio si determinasse alla creazione, senza esservi obbligato dalla necessità di costituire se stesso in modo completo, ma posteriormente a quella perfetta costituzione: viene spiegata la potenza effettiva di creare il Mondo: la potenza di proporsi un fine. La causa finale dunque in Dio, cioè quel modo di causa che si dice fine, e che altro non è in Dio, se non il proposito di rendere sè stesso (bene essenziale e assoluto) fine di enti finiti intelligenti, è la prima attualità che si può pensare in Dio nel processo dell'atto creativo. Egli fece dunque questo proposito, perchè n'aveva in sè la potenza, la quale giace nell'istinto che sorge dall'amore del bene in modo assoluto, amore che non si limita al bene di se stesso (poichè allora tratterebbesi di bene puramente subiettivo), ma s'estende al bene altrui, al bene maggiore di tutti i possibili enti, essendo già tutto questo bene d'altri enti compreso nel bene che è in modo assoluto e obiettivo, l'amore del quale è così proprio dell'Essere assoluto, che tutto questo bene altrui è anche bene a lui stesso che ama il bene essente in modo assoluto. Essendo dunque in Dio questa potenza, e questo istinto, egli liberamente la trasse al suo atto, e così il fine della creazione, ossia la *causa finale* del creato, fu attualmente nella sua volontà.

1401. Propostosi questo fine, l'eterna intelligenza doveva concepire l'ente finito, nel quale un tal fine si realizzasse. E questa seconda operazione è l'eterna tipificazione, ossia la formazione dell'esemplare del Mondo, il quale come si potesse e dovesse fare abbiamo già largamente spiegato. In questa maniera, alla causa finale nella divina volontà (terza forma personale) s'aggiunge la *causa esemplare* nella divina mente, ossia nell'assoluto obietto (seconda forma personale).

Concepito l'Esemplare di tutto il creato, altro non rimaneva che coll'energia dell'eterna volontà dell'essere produrne la realizzazione; il qual atto energico è quello che si chiama *causa efficiente*, e sorge nel principio della prima intellezione (prima forma personale dell'essere divino).

Il qual processo dell'attuazione in Dio delle tre cause del mondo non ammette successione di tempo, nè trinità di atti, poichè tutto si fa con un atto eterno, e solo la mente astraente produce in esso tali distinzioni. Del pari, quest'atto unico appartenendo all'essenza divina, è comune alle tre divine persone, ciascuna delle quali lo ha identico nel suo proprio modo di essere, cioè in quel modo nel quale ciascuna ha l'essenza, modo costituito dalle relazioni; ma, appunto a cagione di questo altro ed altro modo, s'appropria al Padre la causa efficiente, e al Figliuolo l'esemplare, e allo Spirito Santo il fine, come abbiamo altrove spiegato.

Articolo VII.

Dei dodici anelli della catena ontologica che avvincola tutto l'ente, infinito e finito, nell'ordine suo.

1402. L'ordine logico dunque dell'atto creativo è questo, che sia prima il fine che s'appropria allo Spirito Santo, e poi l'Esemplare che s'appropria al Verbo, e finalmente l'efficiente che s'appropria al Principio della divina Trinità: il quale è l'ordine inverso a quello che esiste nella costituzione dell'essere divino; di maniera che tutta la catena dell'essere infinito e finito si compone logicamente di questi sei anelli l'uno all'altro attenentisi:

1.° Principio,
2.° Verbo,
3.° Spirito Santo;
4.° Causa finale,
5.° Esemplare,
6.° Efficiente.

I quali sei anelli d'oro esprimono l'ordine della *causa*.

Ma la catena si continua per altri sei anelli, se noi consideriamo il *causato* nella sua piena costituzione; sempre però con questa legge, che « ad ogni tre anelli seguono tre altri che procedono con un ordine inverso ». Infatti:

La prima causa che si concepisce nel causato è la *sussistenza reale*, influita dalla causa efficiente;

La cosa che si concepisce in appresso è la *forma*, influita dalla causa esemplare;

La terza è il *finale appetito*, influito dalla causa finale. E con questi tre anelli finisce l'ordine naturale della costituzione della creatura.

Ma il *finale appetito* d'un ente limitato non può di sua natura conseguire il bene assoluto. L'ente finito da sè non può conoscere, se non in un modo negativo e analogico. Pel fine dunque che Iddio si propose, fine degno dell'infinita bontà e magnificenza, era necessario che Iddio stesso si comunicasse graziosamente alla sua creatura, e questa comunicazione produceva un'unione che eccede ogni virtù creata, e però un ordine soprannaturale. Della comunicazione soprannaturale non è veramente questo il luogo di favellare; ma dobbiamo farne un cenno, affinchè appariscano tutti gli anelli d'oro della gran catena ontologica. Noi sappiamo dunque, per divina manifestazione, che lo Spirito Santo diede al mondo il Verbo, essendo avvenuta l'incarnazione di lui per opera di esso Spirito. Il Verbo incarnato poi rivela agli uomini il Padre. E di qui incomincia il perpetuo circolo analogico, di cui il discorso è da riserbarsi totalmente ad altro tempo.

1403. Laonde, se noi vogliamo aver presenti tutti gli anelli di questa catena delle azioni entiche, ecco i dodici anelli ond'ella si compone e continua;

1.° Principio,
2.° Verbo,
3.° Spirito Santo;
4.° Causa-finale,
5.° Causa esemplare,
6.° Causa efficiente;
7.° Reale finito,
8.° Forma intelligibile,
9.° Appetito finale;
10.° Operazione dello Spirito Santo, per la quale s'incarna
11.° il Verbo, che rivela
12.° il Padre.

Vedesi in questa tavola:

I tre primi anelli dimostrare l'eterna costituzione dell'Ente infinito;

I tre secondi l'eterna costituzione della Causa;

Gli altri tre la costituzione del Causato, cioè dell'ente finito;

I tre ultimi la sublimazione del Causato, o ente finito, nell'Infinito, ossia l'ordine soprannaturale inserto nel creato, con che il creato è compiuto secondo l'eterno prestabilito disegno.

Vedesi ancora, che ognuna di queste quattro triadi tiene successivamente un ordine inverso a quello della precedente.

Così la seconda triade s'attiene col suo primo anello, che è la Causa finale, all'ultimo della triade precedente, cioè allo Spirito Santo, a cui s'appropria il fine; e poi viene la Causa esemplare che s'appropria al Verbo; e poi la Causa efficiente che s'appropria al Padre.

Il primo anello della terza triade, che rappresenta ciò che prima si concepisce nel causato ossia nell'effetto, si congiunge coll'ultimo anello della triade precedente, cioè colla Causa efficiente rispondente al Padre; il secondo, la forma intelligibile, è la realizzazione dell'Esemplare rispondente al Verbo; il terzo è l'appetito finale, che deriva dalla Causa finale rispondente allo Spirito Santo.

E da questo ricomincia la quarta triade, giacchè l'appetito finale è sublimato dallo Spirito Spirito all'ordine saprannaturale che dà il Verbo al mondo, onde il mondo riceve la rivelazione

del Padre, che, in quanto è manifestato agli uomini, costituisce l'ultimo anello e il compimento della costituzione dell'ordine soprannaturale nel creato: costituito il quale, incomincia il beato circolo analogico infinito, di cui qui non lice a noi far parola.

In questa triade quadruplice, dove la susseguente serie inverte l'ordine della precedente, il solo termine medio non cangia mai di luogo; poichè il *Verbo*, l'*Esemplare*, la *Forma intelligibile*, e il *Verbo incarnato* si trovano sempre occupare il posto medio d'ogni Triade, come immutabile mediatore.

Questi dodici anelli dunque si attengono e si continuano tra loro, e dimostrano una continuità di vita e di azione in tutto l'essere, in qualunque modo egli sia, nell'università del tutto.

Articolo VIII.

Che cosa la Causa influisca nell'effetto.

1404. Questa dunque è la catena d'oro, che avvolge e stringe il tutto, e che noi chiamiamo catena ontologica; dalla dottrina della quale si vede, come le diversità, e le opposizioni stesse, che distinguono le entità, e moltiplicano gli enti, non impediscano punto che ci sia in tutto una continuità d'azioni, e quasi un trascorrimento non interrotto dell'essere dal principio alla fine di tutte le cose.

Così conciliasi la grande antinomia tra l'unità dell'essere, e la moltiplicità de'relativi e degli enti stessi, e si completa quella dottrina che ha solo il suo principio nel sistema dell'unità dialettica. Poichè nella catena ontologica non si vede solo l'unità dialettica, ma una unità d'azione reale altresì. E quest'*azione* unica non toglie, anzi produce la diversità e la moltiplicità degli enti. Poichè l'identità dell'ente non dipende dalla identità dell'*azione* entica e creativa che si ravvisa nella catena, ma è relativa ai *subietti*; quando l'azione è un concetto nel quale da'subietti particolari e finiti si prescinde e s'astrae, non ogni azione costituendo un compiuto subietto, il quale è il termine dell'azione creante, e non l'azione stessa.

Ma acciocchè meglio si veda il modo, per quanto è possibile, di questo continuamento d'azione, conviene considerare che cosa

influisca la Causa eterna nel causato, e così illustrare il passaggio tra' primi sei anelli della catena, spettanza dell'ente infinito, e gli altri sei, spettanza dell'ente finito; poichè a questo punto sta l'abisso che separa il finito dall'infinito, abisso che non si vede a prima giunta come si possa varcare. Questo è quanto ricercare: « che cosa la causa influisca nell'effetto ».

E per chiarire questa ricerca, noi non abbiamo che a riassumere e adattare le cose già ragionate alla presente questione.

1405. Il principio è questo: che « l'intelligenza divina astrae dal proprio essere l'Esemplare del Mondo, e con un atto della sua volontà lo realizza ». Quest'astratto, questo tipo esemplare non è dunque, come tale e preso da sè, l'essenza divina, ma è il mondo possibile e intelligibile, ente finito. Ma poichè l'intelligenza divina tolse questo astratto dalla divina essenza, esso fa conoscere un' essenza ideale che trovasi nella divina essenza eminentemente, non nello stato d'idea o di finito: come appunto accade d'ogni astratto che noi facciamo anche sull'ente finito. Poichè se io astraggo da un corpo entico la forma entica, ella si trova anche nel corpo da cui la ho astratta, non come astratta e divisa dal corpo e dall'altre qualità proprie del corpo, ma anzi determinata e formante una sola unità realmente indivisibile da tutte le proprietà di quel corpo. Havvi però questa differenza, che gli astratti che noi caviamo dagli enti finiti sono entità mentali più nobili degli enti finiti da cui gli abbiam tratti, sia perchè sono per sè intelligibili, quando gli enti finiti non sono per sè tali, sia perchè tali astratti sono universali, quando i singoli enti finiti da cui la mente li astrasse sono particolari. Ma per l'opposito Iddio stesso è intelligibile per sè, ed è universale nel senso, che non ha limiti di sorte alcuna. Onde tutti gli astratti teosofici sono meno nobili di quell'ente da cui sono tratti per opera della mente.

Essendo dunque l'Esemplare del Mondo un astratto teosofico cavato dall'essenza divina, in quant'è obietto della divina mente, egli fa le funzioni di mediatore, dirò così, tra l'ente infinito, e l'ente finito. Poichè tutto ciò che è nell'Esemplare è nel Mondo creato, e tutto ciò che è nell'Esemplare è anche in Dio, ma in un modo eminente.

Di qui si scorge qual sia la ragione ontologica per cui noi diciamo, che « l'essere ideale è una appartenenza di Dio, e che giustamente si può *divino* appellare, ma non *Dio* »: *divino*, perchè da Dio è tolto per modo d'astrazione, e per opera della stessa divina intelligenza; non *Dio*, perchè Dio non ha solo le perfezioni che dimostra l'Esemplare, ma tutte quelle perfezioni ha senza limitazioni, e distinzioni, e fuse per così dire in uno, con altro infinito bene.

Del pari s'ha nella natura dell'idea, considerata come una astrazione teosofica qual ella è, la ragione ontologica della *similitudine analogica* che passa tra l'ente infinito e il finito; per la quale la mente s'innalza dalle perfezioni della creatura a riconoscere quelle del Creatore. A questo passaggio l'idea sola può servire di mezzo, perchè nello stesso tempo che rende intelligibile in sè il mondo, in sè pure dimostra un cotal raggio della divinità, cioè entità tolte per astrazione dal divino essere, dove in migliore e più completo e altro modo sussistono.

Formato dunque dall'astrazione divina l'Esemplare del mondo, un atto della volontà divina che lo pronuncia è ciò che fa sussistere il mondo esemplato. Poichè Iddio essendo solo essere, la sua volontà è essere, e però l'atto della sua volontà è pure atto di essere, e il termine di quest'atto non può esser altro che essere. E quindi l'atto con cui Iddio vuole, produce l'essere del mondo, cioè l'essere relativo al mondo, che nell'Esemplare del mondo, in Dio, rimane nell'essere oggettivo. Poichè quello che è relativamente al mondo essere di forma subiettiva, in Dio è essere subiettivo del mondo, ma contenuto nell'obiettivo, cioè nell'Esemplare in cui lo vede e produce. La tipificazione poi « cioè la formazione dell'Esemplare » abbiam già detto che non si fa con un atto diverso da quello della creazione, ma da noi si distingue sempre per operazione astrattiva.

1406. Richiamiamo ora alla mente il modo con cui abbiamo spiegata l'astrazione stessa.

L'essere in quanto si riferisce alla mente è oggetto. L'essere oggetto, come forma suprema nella quale l'essere è, è un Contenente Massimo. Come tale, egli contiene in sè l'Essere nella forma subiettiva, e l'essere nella forma morale. Contenendoli in sè, e quindi vestendoli della propria forma che

è l'obiettiva, egli li presenta alla mente, a cui sono perciò intelligibili. La Mente eterna (l'Essere nella forma subiettiva) intuisce necessariamente l'Essere obietto con tutto ciò che contiene. Ma la mente ha oltreciò uno sguardo libero, col quale può vedere nell'oggetto ciò che vuole, ed escludere il resto da questo sguardo libero. La mente dunque può considerare l'Essere oggetto contenente massimo, prescindendo al tutto dal suo contenuto. Con questa operazione colla quale prende a considerare il solo contenente, ella fece un'astrazione, colla quale formò l'essere indeterminato, universale, ideale; questo Essere oggetto nulla contiene attualmente, perchè la mente non riguarda il contenuto, il quale rimane al tutto indeterminato; ed è così che nasce la virtualità infinita dell'essere. E allo stesso modo s'originano tutte le forme logiche, che sono essenze ideali, il cui contenuto è lasciato indeterminato, nascosto nella maggiore o minore virtualità.

Essendo dunque nella facoltà della mente d'un subietto libero, restringere più o meno la sua considerazione di quelle cose che sono nell'essere obiettivo (e nell'uomo questa restrizione non è al tutto libera, perchè la prima gli è imposta dalla natura, limitandosi la sua naturale intuizione all'Essere oggetto contenente, senza contenuto; limitazione che non è punto nella mente divina), la divina mente può a sua volontà considerare o niuna, o più e meno di quelle cose che sono contenute nel-l'Essere obiettivo.

Supponiamo ch'ella, dopo aver considerato l'astratto massimo, cioè l'*Essere obietto* come puro contenente, senza nulla divisare del contenuto, voglia considerare anche l'Essere subiettivo in esso contenuto. Essa lo potrà considerare nella sua totalità e perfezione; ma dopo ciò, sarà libero a lei, per la stessa legge, il considerarlo dentro certe limitazioni, e potrà pensarlo prima come *limitabile*, e come *limitato*, il che già le somministra due concetti astratti di *subietto limitabile* nell'oggetto, e di *subietto limitato* (materia dialettica).

Le limitazioni poi possono essere di *qualità*, e di *quantità*.

1407. Consideriamo prima quelle di qualità.

L'essere subiettivo nella sua perfezione qualitativa è subietto atto d'intelligenza pratica e morale. Si ponga, che la mente eterna

voglia rescindere dalla sua speciale considerazione l'atto dell'intelligenza pratica e morale, e anzi d'ogni intelligenza. Che cosa rimarrà nell'oggetto? Non altro, che un principio subiettivo senziente. Poniamo, che ella prescinda anche dall'atto del sentire. Che cosa rimarrà? Una *realità* insensata. Così dunque la mente astraente si formò l'idea astratta di *realità*, il maggior astratto che si potesse pensare nell'essere subiettivo. La mente astraente scioglie l'essere subiettivo in tre concetti: 1° concetto d'essere subiettivo con atto intellettivo pratico morale; 2° concetto d'essere subiettivo con atto sensitivo; 3° concetto d'essere subiettivo di semplice *realità* insensata. Qualora si volesse disgiungere l'atto dell'intelletto speculativo dall'atto dell'intelletto pratico morale, s'avrebbero quattro concetti astratti, in vece di tre.

1408. Fermandoci a questi tre elementi ideali e astratti dell'essere subiettivo, 1° la realità pura, 2° l'atto del sentire, e 3° l'atto dell'intendere, scorgesi, che essi sono nella mente tre *concetti indeterminati*, i quali contengono tre *essenze indeterminate*, ma che l'essenza più indeterminata è la realità senza più. Ora, l'indeterminato è il carattere di ciò che si chiamò dai filosofi *materia*. La realità pura è dunque la materia prima nell'ordine subiettivo, e la diremo *materia prima reale*. Ma poichè anche il concetto generale di sentire è indeterminato, perchè non definisce nè il grado, nè il modo del sentire, indi anch'esso ritiene del *materiale*, e non presenta alla mente un atto determinato, benchè però sempre un atto Che se si considera il sentire, astrazione fatta da ogni suo termine, egli stesso ci si presenta come un atto semplice ed uno, e però anche determinato. Ciò poi che è atto determinato si chiamò *forma*: l'atto del sentire dunque relativamente al sentimento è forma. Ma poichè negli enti creati a noi conosciuti il *senziente* non istà da sè solo, ma è un relativo ad un altro, cioè al *sentito*, e il sentito è un termine indeterminato che si può chiamare *materia sentimentale*, perciò anche il concetto del *senziente* rimane indeterminato, non preso da sè, ma nella sua relazione con quel sentito suo termine che è un'altra natura colla quale è necessariamente unito per sussistere. Il senziente dunque, che in sè è *forma*, come *relativo* al sentito ha natura di determinabile, e così di *materia relativa.*

Acciocchè dunque possa sussistere un puro senziente, conviene che la sua *materia sentimentale*, cioè il suo terminc sentito, sia determinato per qualità e per quantità, e così anche il senziente esista non puramente come principio potenziale o inizisle, ma come principio attuato: giacchè questa attuazione, che può essere fatta in diverso modo secondo la diversa determinazione del termine, è la sola determinazione che possa ricevere il concetto universale di senziente, e l'essenza che in esso s'intuisce. In tali senzienti pertanto si distingue il principio iniziale o potenziale dalla sua attuazione, che lo fa veramente sussistere, e lo fa esser questo piuttosto che quello: onde ciò che v' ha di materiale nel senziente, ciò che costituisce la sua *materia relativa*, è la sua attuazione. E in virtù di tale attuazione è proprio lui: onde il principio iniziale e potenziale non è lui, ma un antecedente.

Che se consideriamo la natura del *sentito*, noi vediamo che esso è un relativo al senziente. La mente poi non può concepire il relativo, senza concepire antecedentemente qualche cosa di assoluto, cioè tale che si consideri come essente in sè, astrazione fatta dalle sue relazioni: il che dà un concetto di sostanza. E come questo s'attribuisca alla materia corporea fu da noi già detto nella Psicologia (775—822). Il pensiero dunque può spogliare il sentito della sua relazione col senziente, e allora non rimane più un sentito davanti alla mente. Che rimane dunque? La *realità insensita*, che abbiam detto *materia prima* nell'ordine subiettivo. Vedesi da questo, che la materia prima nell'ordine subiettivo, ossia la *pura realità*, da cui sia rimosso ogni principio senziente e ogni relazione attuale con esso, non è altro che un *termine potenziale* del principio senziente. La *realità pura* dunque ha natura di *termine*, non di *principio*, e non può esistere fuorchè ricevuta nel senziente, e non come atto ricevente.

Ora, la forma subiettiva dell'essere è atto. Ma la *realità pura*, così astratta, non ha atto alcuno; perciò essa non è un subietto (se non dialettico). Per distinguere dunque questa natura astratta, noi le imponemmo la denominazione di *natura estra-subiettiva*, che si riduce alla forma subiettiva in quanto che da questa fu cavata col pensiero per astrazione.

1409. Il senziente puro, cioè separato da ogni atto intellettivo,

si considera in due modi. O si considera da sè essente in modo assoluto; e non è che l'atto astratto di sentire, che non esiste se non per astrazione, e non costituisce alcun individuo, ma piuttosto la *forma* di tutti i senzienti astrattamente considerata. O si considera nella sua attuazione come *relativo* al sentito; e in questo modo egli è un *relativo* che sussiste in quanto ha in sè il *sentito*, che è la realità pura nella sua relazione di sensilità. Questa qualità d'esser sentita, la dà egli alla realità pura, e per questa egli esiste come senziente. Dipende dunque dalla sua materia, cioè dalla realità ch'egli rende sentita in sè, e così si costituisce. Quest'atto con cui è posto in essere il principio senziente appartiene già alla forma subiettiva, ma in un modo imperfetto, perchè termina in ciò che è solamente estrasubiettivo, e da questo dipende. Onde il senziente non si può chiamare semplicemente un soggetto, ma un soggetto ancora incompleto, che non partecipa dell'essere per sè, ma d'un elemento astratto dalla forma subiettiva dell'essere.

1410. Se or consideriamo il principio e l'atto intellettivo, questo, nel *suo stesso concetto universale*, è più determinato del principio sensitivo. Poichè il principio sensitivo è semplice e uno in sè, ma non nel suo termine, rispetto al quale rimane indeterminato (materia relativa); ma il principio intellettivo non è solamente uno e semplice in sè come principio, ma anche nel suo termine che è l'essere obiettivo. Poichè l'essere è sempre uno e semplicissimo. Nell'essere obiettivo poi, come contenente massimo, s'acchiude, almeno virtualmente, anche l'essere nella forma subiettiva, e l'essere nella forma morale.

Quindi il principio e l'atto intellettivo è un atto ulteriore, che suppone i due precedenti, non separati, nel qual caso ritengono del materiale, ma identificati in lui e con lui E veramente l'atto intellettivo suppone un intuente l'essere oggetto: ma l'intuente è un vivente, e un vivente è una *sensione* (*Antrop.* 45). Il senziente poi suppone una *realità*, cioè un'entità reale.

1411. Ma si consideri attentamente che queste tre essenze ad altra condizione esistono separate, e ad altra unificate in un solo atto principio. Se la *realità* si considera esistente come separata dall'altre due essenze, ella non può avere altra natura che quella di *termine* insensato d'un *principio senziente*. Se si vuole conce-

pire un principio senziente da sè solo, senz' atto intellettivo, egli non può sussistere, se non come principio avente a termine la pura realità insensata per via della relazione reale di sensilità; onde il *principio senziente* non si concepisce se non in un modo posteriore al suo termine, a cui s'unisce come atto attuante il medesimo, e allora la *realità* non rimane più qual è in modo assoluto, ma acquista una nuova qualità relativa che la rende un *sentito*. Ma se si concepisce il solo principio ed atto intellettivo, vedesi che egli deve essere vivo e senziente, atteso che una cosa morta non può intuire. Questo è un senziente identico coll'intuente, onde non ha più alcun bisogno per esistere d'un termine estrasubiettivo, bastandogli l'atto stesso dell' intuizione per sè sensibile e senziente. Del pari s'intende, che questo principio intellettivo è sussistente, e questa sussistenza gli dà la condizione di *reale*. Ma la sua realità non è la realità pura, o la realità puramente sentita: è la realità propria del principio stesso sensitivo, cioè la sua sussistenza. Le tre essenze dunque si unificano nel principio sensitivo, e unificate hanno una natura interamente diversa da quella che presentavano alla mente, quand'essa le considerava separate. Dove vedesi un chiarissimo esempio della natura dell'ente. Essendo perfettamente uno in se stesso, esso è tuttavia divisibile dalla mente astraente. E così divise le parti astratte, cangiano natura; di maniera che altro sono divise, altro sono nell'ente indivisibile. Ma così divise dalla mente, possono dall' attività della mente creatrice, a certe condizioni, acquistare un'esistenza propria, di che l'opera della creazione.

E una di queste condizioni, che deve essere meditata dal filosofo, si è l' ordine di anteriorità e di posteriorità che tali essenze astratte tengono tra loro, il qual ordine già risulta dalle cose dette. Poichè vedemmo che il puro senziente non si può concepire esistente, se non si concepisca prima la realità; e l'intelligente non si può concepire, senza concepire che sia senziente e reale, ossia sussistente. Il che avviene per la natura dell'*atto*, il quale si concepisce dalla mente più o meno prodotto e ultimato; non perchè l'atto ultimato abbia gradi e si divida in se stesso, ma perchè ha questi gradi e si divide dalla mente, come dalla mente concepito, nella sua esistenza puramente obiettiva che è nella mente stessa. Posto dunque, che l'atto ultimatissimo, in quanto ha il modo di

essere non subiettivo ma obiettivo, cioè come un subiettivo contenuto nell' oggetto, si possa dalla mente, quasi direi, decurtare levandogli la punta, ci rimarrà l'atto mozzo, e poi toltogli un altro pezzetto, più mozzo ancora, fino che s'arriverà con questa mutilazione mentale al suo inizio, o alla sua radice. Egli è poi manifesto, che se si leva via anche l'inizio e la radice, nulla rimane più davanti alla mente, e che quest' inizio è necessario, acciocchè si possa pensare l'aumento o producimento di esso, di uno o di due gradi, o di più. Non si può dunque concepire il più senza il meno, o pensare il secondo grado senza il primo, nè un grado qualunque d'attualità senza i precedenti. Nè questo spezzamento dell' atto in più gradi di producimento è arbitrario, ma la natura dell'atto stesso e dell' ente è quella che presenta alla mente queste quasi articolazioni di tutto l'atto.

1412. Ma poichè tutto il nostro presente ragionamento è rivolto a dichiarare che cosa il Causato partecipa della Causa, dobbiamo osservare ancor più addentro la natura di questi astratti subiettivi, investigando la ragione per la quale l'atto intero non si possa dividere dalla mente astraente, se non in certe entità, e non più, nè meno. La ragione è questa: che qui non parliamo d'un' astrazione qualunque, ma di quella speciale astrazione, per la quale la mente si forma tali astratti subiettivi, i quali possano poi ricevere l'atto dell'essere e quindi divenire individui sussistenti.

Ora, acciocchè un'entità qualunque, concepita dalla mente, possa sussistere in se stessa come individuo, deve avere due condizioni:

1° Che sia ed abbia un principio subiettivo, poichè, come abbiam veduto, il subietto è « ciò che è primo nell' ente, uno e contenente il resto »: di che viene, che l'atto non si possa scorciare colla mente, che dalla parte della punta, cioè del suo producimento e finimento, e però se ne dee ritenere sempre il principio radicale, senza il quale, mancando il primo dell'ente, mancherebbe l'ente stesso. Così, togliendo al subietto intellettivo l'attualità intellettiva, che è l'ultima, rimane ancora presente alla mente un'entità sensitiva, e togliendo anche questa, rimane la realità; ma non si potrebbe levar questa e lasciare il resto, poichè questo resto sarebbe uno di quegli

astratti ipotetici e dialettici che non possono sussistere, non potendosi per verità concepire che sussista un senziente, o un intelligente, che non sia reale, giacchè l'essere reale è appunto sussistere.

2° Che l'entità che rimane davanti alla mente non solo abbia il suo inizio, ma sia tale ancora che possa venire determinata da tutte le parti; poichè nulla può sussistere di ciò che ritenga in sè qualche cosa d'indeterminato. Se dunque rimane un'entità che possa essere determinata pienamente, senza che sia necessario aggiungerle un altro de'gradi amputati d'attualità, ella può ricevere l'atto dell'essere, e così ottenere la sussistenza.

Or se la mente può determinare tale entità da tutti i lati, con questa determinazione si compie quella che abbiamo chiamata *astrazione tipica*, poichè la mente con ciò ha il tipo d'un ente; e se questa mente è l'Essere stesso, qual è appunto la Prima Mente, è chiaro che l'atto volitivo dell'essere deve dare l'atto dell'essere, e quindi la sussistenza a quell'ente che, veduto da lei nell'oggetto, dicesi *tipo*.

La mente dunque è quella che moltiplica gli enti tipi: e l'atto della volontà della Prima Mente, il qual atto è un atto di essere, dà a quell'ente l'atto subiettivo di essere, e così lo crea, cioè lo fa esistere in se stesso. Ma se quest'atto della volontà si replica (e da parte di questa volontà può replicarsi un indefinito numero di volte perchè la volontà dell'essere è infinita e quindi di potenza inesauribile), altri individui verranno all'esistenza, rispondenti allo stesso *tipo*. Questa moltiplicazione degli individui non potrebbe essere impedita, che dalla natura dello stesso tipo, quando cioè egli fosse stato dalla mente determinato con tali determinazioni che escludessero la moltiplicità degli individui, come abbiam veduto dovere accadere della *specie pienissima*. Questa limitazione dunque del numero degli individui dello stesso tipo non accade per impotenza della volontà, ma solamente per la natura del tipo che la Mente ha formato, perchè, dato questo tipo, involgerebbe contraddizione il contrario.

Due sono perciò le *somme cause* della moltiplicazione degli enti finiti:

1° La Mente eterna che moltiplica i tipi e le specie degli enti (intuizione ideale);

2° La Volontà creatrice (Verbo) che moltiplica, colla replicazione de'suoi atti, gl'individui dello stesso tipo.

Ma questa *replicazione di atti* è un'espressione che noi usiamo unicamente per farci intendere coll'analogia di ciò che avviene presso noi uomini; giacchè l'atto del divino volere è unico, ma corrisponde, in quanto all'effetto, a molti atti diversi, e però diciamo che si replica, quando altro non fa che portarsi egli semplicissimo in più individui ad un tempo.

1413. Conviene ora, prima di procedere avanti, che consideriamo (e l'abbiam fatto anche prima, ma l'importanza dell'argomento esige che vi insistiamo di nuovo maggiormente), come questa moltiplicazione degli enti tipici produca enti di natura e di sostanza diversi, i quali non si possono confondere nè punto nè poco coll'Ente infinito.

Due elementi principali si distinguono in un ente finito esistente in sè:

1° La sua natura;

2° L'atto di essere subiettivo, pel quale esiste.

Noi dobbiamo vedere che tanto quella, quanto questo si distingue dall'Essere Supremo. Cominciamo dalla prima.

È dunque da considerarsi, che una *natura subiettiva* è diversa dall'altra per l'ultimo suo atto tipico immanente, che fu chiamato anche *forma* dagli antichi. Nè questo contraddice a quel che dicemmo, che nell'astrazione della mente dee rimanere l'inizio o la radice, senza la quale mancherebbe il subietto; poichè questo stesso inizio subiettivo dell'ente cangia natura perdendo, per astrazione, l'ultima attualità immanente. In fatti il subietto è « il primo e il contenente di tutto ciò che è nell'ente ». Egli dunque si dee mutare se si muta il suo contenuto che lo determina, e lo fa essere piuttosto contenente d'una, che d'un'altra natura. Poichè l'inizio o la radice non è ancora che il subietto in una potenza astratta, e non un vero subietto essente, il quale non è se non quando si estende ed abbraccia tutto ciò che è nell'ente, e la stessa parola *natura* significa propriamente ciò che è contenuto da un *subietto*. Mutandosi dunque l'ultima attualità immanente dell'ente, si muta

specificamente il subietto: il che s'avvera tanto del subietto vero, quanto, fatta ragione, anche del dialettico. Chi dirà che, se ad un subietto intellettivo noi togliamo colla mente l'intelligenza, quello che ci rimane davanti alla mente abbia la stessa natura del subietto intellettivo? O che, se a un subietto senziente togliamo l'essere senziente, ci rimanga la natura di prima? È dunque evidente, che ciò che costituisce la natura specifica de'diversi enti è l'ultimo loro atto tipico immanente.

1414. Dal qual principio procede, che qualora la mente, che ha davanti come obietto un dato subietto, toglie al medesimo il suo ultimo atto tipico immanente, le resta un'altra natura presente, e se questa natura è determinabile, determinata che sia da ogni lato, diviene il tipo d'un ente d'altra natura da quella che aveva il subietto perfetto su cui fu fatta una tale astrazione.

Che anzi di più, dall'amputazione che la mente fa dell'ultimo atto tipico immanente d'un dato subietto, nascono due diversità tra ciò che le rimane, e il subietto su cui ella eseguì quell'amputazione astrattiva:

La prima è la diversità di natura, per essersi cangiato il finimento dell'atto che specifica la natura del subietto e dell'ente;

La seconda è la diversità entitativa, poichè l'entità che rimane davanti alla mente rimane un'entità ancora indeterminata, e quindi tale che non è più nè manco un *ente tipico*: è una entità senza *forma*, che ha ragione di materia.

Infatti, quest'entità mozza dell'ultimo atto che aveva nel subietto precedente, appunto perchè manca di quest'ultimo atto, manca della determinazione che riceveva da questo. L'ultimo atto permanente d'un ente subiettivo è in vero quello che dà all'ente la sua perfetta determinazione. L'entità dunque, così divisa dall'ultimo atto che la determinava, differisce dal primo subietto, cioè dall'entità determinata dall'ultimo atto, come un non-ente differisce dall'ente: il che è massima differenza.

Acciocchè dunque quest'*entità indeterminata* si renda un ente tipico, conviene che la Mente le aggiunga altre determinazioni, e queste al tutto diverse da quelle che aveva nel precedente subietto, nel quale rimaneva determinata pur da quell'atto ultimo che fu amputato dall'astrazione della mente.

Ma dove la mente prenderà queste determinazioni da aggiungere a quella entità mentale, che le resta indeterminata? Atteso che quest'entità non ha la sua piena determinazione in se stessa, la mente è obbligata a trovare questa determinazione fuori di essa, in un'altra entità, e con questa congiungerla, acciocchè così si determini.

Quindi vengono due corollari importantissimi:

Il primo è la necessità che l'*ente finito* abbia sempre in sè qualche *composizione*;

Il secondo è la necessità, che l'*ente finito* sia sempre un *relativo ad altro*.

Nulla di questo nell'Ente infinito, il quale, essendo atto purissimo e ultimatissimo, ha in se stesso, nella sua stessa infinitezza, ogni sua perfetta determinazione. Infatti l'Ente infinito è l'Essere, e l'Essere è intellezione, tale intellezione che è ad un tempo per sè oggetto intelligibile.

1415. Fino a tanto che rimane davanti alla mente « l' Essere intellezione intelligibile », si ha l'Ente infinito, e nient'altro. Affinchè la mente passi da questo concetto a quello dell'ente finito, è necessario, come abbiamo detto, che prima precida dall'Ente infinito l'estremità del suo atto: questa è l'intelligibile. Preciso questo, non rimane che l'intelligente senza obietto, e però puramente quale inizio subiettivo o radice. Come dunque si potrà determinare quest'entità astratta che chiameremo *intellettualità*? Sarà necessario unire ad essa un oggetto, ma quest'oggetto non sarà lei stessa, poichè in tal caso si restituirebbe l'Ente infinito, cioè l'intellettualità si determinerebbe con quella estremità di atto che le abbiamo mentalmente recisa. Ella deve restare come l'abbiam fatta colla recisione di quell'estremo suo atto, e restando così, dobbiamo determinarla. Non è d'uopo dunque, che darle a intuire un oggetto, rimanendo questo un altro, un diverso da essa.

Così si compone l' intelligente finito:

1° *composto* di sè subietto, e dell'obietto che lo determina come un altro che a lui si congiunge per intuizione;

2° *relativo* a quest'altro, cioè all'oggetto datogli non come atto suo, ma puramente come suo termine straniero.

Ora l'*oggetto*, che determina l'*essenza intellettuale* così astratta

dall'ultima sua attuazione, può variare: quindi ella può essere determinata diversamente, secondo che varia l'oggetto che la determina. L'*essenza intellettuale* dunque costituisce un *sommo genere* degli enti finiti, e i vari modi della sua *determinazione* obiettiva, che le danno l'attualità tipica immanente, costituiscono altrettante *specie* (1).

1416. Ma se dopo aver precisa l'oggetto, ed esserci così rimasta l'*entità intellettuale*, che così si chiama in quanto si concepisce come determinabile da un oggetto che non è un suo atto, ma un altro che ad essa si congiunge per manifestazione e così la determina, noi precidiamo da essa anche l' attualità intellettuale, ci rimane una vita senz'intelletto. Questo concetto d'entità vivente, ma non intelligente, non può più essere determinato mediante un oggetto manifestantesi. Dove prenderà dunque la determinazione, che non ha in se stesso? Certo da un'altra entità, che s'unirà a lei non più come s'unisce obietto e subietto, ma come si possono unire due entità nell'ordine subiettivo. Perciò quest'altra entità determinante non sarà più nulla d'infinito e d'eterno come è l'obietto, ma dovrà essere qualche cosa di finito e di contingente, che servirà di termine all'atto della prima entità.

Poichè nell'ordine subiettivo due entità non possono comporre insieme una sola natura per modo che l'una sia quella che serve di determinazione all'altra, se non sono finite entrambe, non potendo l'infinito subiettivo essere termine naturale e così determinazione d'una entità finita. Laonde ciò che è puramente

(1) La deduzione ideologica de'generi e delle specie fu data nel *N. Saggio*, 646 sgg. Al n. 499 abbiamo dimostrato, che ideologicamente *a posteriori* le specie si formano coll'*universalizzazione*, e i generi coll'*astrazione*, e che si va dalle specie ai generi. Quello che qui diciamo rende di tutto ciò la ragione ontologica. La Mente eterna, che operando come causa creatrice procede con un ordine, parte dall'ente infinito, e coll'astrazione produce mentalmente quelle *entità* che costituiscono i sommi generi, e da questi discende ai generi inferiori, e alle specie. I sommi generi si formano dunque prima e immediatamente per *astrazione teosofica*, i generi inferiori e le specie in appresso per via di *determinazioni* che a quelle entità astratte s'aggiungono. Per la via ideologica all'opposto, l'uomo trova prima l'ente già determinato, e coll'universalizzazione si forma le specie, e spogliando poi le specie, coll'astrazione, di tali determinazioni, si forma le idee generiche.

sensitivo, e non intellettivo, non tocca più l'ordine delle cose eterne e infinite, ma appartiene totalmente all'ordine inferiore, e ristretto a' limiti del finito, tutto e d'ogni parte è chiuso. Se poi ciò che unendosi a un'entità la determina ha natura di termine, è chiaro che l'entità determinata avrà natura di principio. È pur chiaro che le due entità non possono tra esse avere se non congiunzioni d'azione e di passione, perchè l'ordine subiettivo consta appunto di queste. Di che procede, che se l'entità che costituisce la determinazione d'un'altra entità si mostri in qualche modo attiva, ella suppone, quasi direbbesi, dietro di sè un subietto agente che si sottrae alla nostra esperienza: il che dà la ragione per cui, oltre il corpo, noi siamo stati obbligati d'ammettere l'esistenza d'un principio *corporeo*, qualunque questo subietto attivo possa essere (*Psicol.* 816—822).

Tornando dunque a noi, l'entità puramente sensitiva è per se stessa indeterminata, e però non potrebbe sussistere, se qualche altra entità ad essa congiungendosi non le desse quella determinazione di atto che le manca, e così la rendesse un ente d'ogni parte determinato.

Ma l'entità che facendosi termine rende quell'entità sensitiva determinata, e così suscettiva d'esistere come ente, può variare; e da questa variazione dell'entità determinante hanno origine varie specie di enti, de' quali tutti l'*entità sensitiva*, che è il subietto iniziale di tale determinazione, costituisce il *genere*. Così noi vediamo che in tutti gli animali c'è sempre l'*entità sensitiva* come principio, e questa costituisce il *genere*, e c'è l'*esteso corporeo* come determinante e finiente l'atto di quel principio. Ma poichè questo esteso corporeo, che determina il principio sensitivo, ammette varietà d'organismo, quindi le varie *specie* d'animali. Il genere dunque anche qui è costituito dall'entità astratta, che si vuol determinare; e le specie sono costituite dai vari modi ne' quali quella vien determinata con determinazioni permanenti e tipiche: i quali vari modi dipendono da questo, che la stessa entità determinante può esser determinata variamente (1).

(1) Nasce qui il dubbio: « se l'*entità sensitiva* astratta potesse essere determinata dall'unione d'un'altra entità diversa dall'esteso corporeo ». Di

1417. Se noi ora esercitiamo sull'entità sensitiva un'altra astrazione, e cacciamo via il sensitivo, non ci resta più davanti alla mente, che un'*entità reale* insensata. Volendosi dunque determinare, come si farà? ove si prenderà la determinazione? Nulla potendosi concepire fuori di questi tre sommi generi, l'intellettivo, il sensitivo, e il puro reale, quest'ultimo non potrà determinarsi che per la sua relazione co'due primi; ma non coll'intellettivo, perchè questo non si congiunge che all'obietto e a ciò che è nell'obietto: dunque col sensitivo. Ma il puro reale non può avere ragione di principio rispetto al sensitivo, perchè il principio è atto, e il puro reale fu trovato dalla mente col rescindere dal concetto del sensitivo l'atto suo; dunque il puro reale non potrà avere che il concetto di termine, e non potrà essere determinato che come termine del sensitivo. Così appunto vedemmo, che la materia corporea, dove altro non si pensa che la realità, senza senso e senza intelletto, ha condizione di termine (*Psicol.* 831—839). Rimane dunque a vedere, come la *realità pura* nella sua condizione di termine possa essere determinata. Ora egli è indubitato, che le determinazioni sue devono pur esse avere condizione di termine. Noi non conosciamo che due *realità pure* esistenti, lo *spazio* e il *corpo*. Lo *spazio*, termine d'ogni principio sensitivo a noi noto, è determinato dalla sua illimitazione dimensiva; il *corpo* dalla sua limitazione dimensiva e dalla forza che in esso si manifesta per opera del principio corporeo. La realità materiale, considerata senza queste sue determinazioni, dicesi *materia prima corporea* (*Psicol.* 779 segg.); dalle dette determinazioni terminative procedono tutti i corpi.

questo l'esperienza non ci dice nulla; ma nè pure si può da noi dimostrar ciò impossibile. Quando ci fossero veramente entità diverse da quella dello esteso corporeo, atte a costituire la determinazione che manca all'entità sensitiva in astratto, ciascuna di esse darebbe luogo a *generi secondari*, di maniera che ci avrebbe l'*entità sensitiva astratta* come fondamento del genere primario. Di poi le diverse entità generiche, che coll'unirsi ad essa la determinassero, costituirebbero il fondamento di *generi secondari*, ne' quali si dividerebbe il primario. Ciascuna poi di queste entità terminative verrebbe determinata, e così determinata, determinerebbe in vario modo l'*entità sensitiva*, e così ciascuna entità determinante darebbe luogo a *specie*, che avrebbero il loro fondamento nelle determinazioni permanenti della entità determinante.

Delle tre entità astratte dunque, le due prime hanno condizione di principio perchè sono atti, la terza, divisa da quelle due, non può avere altra condizione che di termine, perchè nulla le rimane al di là di sè, di cui ella possa esser principio.

1418. L'indeterminazione poi, di cui parlavamo, nasce dal rimanere un subietto tronco del suo atto. Privo di questo, rimane davanti alla mente indeterminato; perchè non mostra alla stessa come finisca. In questa indeterminazione non può sussistere solo, e però è necessario unirlo ad un'altra entità, che congiunta con esso lo sorregga prestandogli un fine determinato. Ma l'entità che rimane davanti alla mente, dopo che si separò dal subietto ogni atto intellettivo e sensitivo, non ha più altra entità che possa finirla e determinarla, perchè essa è l'ultima, e non ha proprietà alcuna, fuorchè quella di servire di termine agli atti da'quali è stata divisa. E da questi atti, che possono avere in rispetto ad essa ragion di principio, ella non viene determinata, perchè è solamente il *termine*, e non il *principio*, quello che determina; da essi altro non riceve, che l'esistenza, e non il modo determinato dell'esistenza. D'altra parte, un'entità di tal natura che è puro termine, appunto perchè ella non ammette alcun altro termine, appunto perciò non lo richiede; e se non lo richiede, apparisce ch'ella non è indeterminata per mancanza d'alcun termine straniero: perchè, se fosse *indeterminata* per mancanza di termine, essa lo richiederebbe e lo potrebbe ricevere. Se dunque in essa cade qualche *indeterminazione*, questa dev'essere una *indeterminazione di termine*, e non un'*indeterminazione di atto*: dev'essere dunque un'indeterminazione *intrinseca* alla detta entità come termine, e non un'indeterminazione relativa a qualche estrinseca entità che la compisca. Or l'indeterminazione intrinseca all'entità *termine* è l'*indeterminazione dimensiva*. Non può dunque esserci nell' entità ultima, che è puramente termine, altra *indeterminazione* che quella di *quantità dimensiva*. Questa poi può esser tolta in due modi: o coll'*illimitazione*, e questa, come dicemmo, è propria del *termine* spazio; o colla *limitazione*, e questa produce la *quantità dimensiva* che si riscontra ne'corpi. La *quantità*, la *grandezza* dunque, e la *figura* de' corpi sono « *determinazioni* proprie dell' entità termine, che esse stesse hanno natura di termine ». Ma l'esistenza di queste due

entità termine colle loro determinazioni terminali esige il principio da cui sieno contenute, perchè la natura di termine è relativa al principio (*Antropol.* 94 e segg.).

E qui si vede l'origine de'due generi di quantità, quello di *quantità intensiva*, e quello di *quantità estensiva* e *dimensiva*. Poichè la prima viene dalla natura delle entità che hanno ragione di *principî*, e la seconda dalla natura di quell'*entità* che ha natura di puro *termine*; e se questa si predica talora del principio, è soltanto per la sua congiunzione col termine che in proprio la possiede.

1419. Riprendendo dunque da capo il nostro ragionamento, dicemmo, che il subietto infinito è semplicissimo e determinato da ogni lato in sè stesso: che la Mente eterna astraente separa l'atto intellettivo, l'atto sensitivo, e l'entità reale: che queste tre entità rimangono davanti alla mente indeterminate in se stesse: che non essendo più determinate in se stesse, conviene che vengano determinate per via di congiunzione ad altre realità, che prestino loro il termine della propria azione: che l'entità principio intellettivo ha per suo altro, in cui termini, l'*oggetto*; che l'entità principio sensitivo ha per suo altro, in cui termini, l'*entità reale*; che l'entità reale non può avere un altro in cui termini, perchè è ella stessa ultimo termine, e però non può esser determinata che come termine per la sua illimitazione, o per la sua limitazione dimensiva.

Se noi ora consideriamo l'*oggetto* come termine del principio intellettivo, e congiunto a questo come un altro; noi intendiamo, che tanto l'*oggetto* quanto il *principio intellettivo*, appunto perchè concepiti in separato e solo congiunti come due nature diverse, hanno della finitezza. L'oggetto non può avere certamente una finitezza subiettiva, perchè manca di subietto, mà sì bene una finitezza obiettiva, e questa non è altro che la *virtualità*, per la quale nasconde al principio intellettivo, che è altro da lui, ciò che contiene nel suo seno come subietto. Ma poichè il principio intellettivo che intuisce l'obietto, cioè l'essere virtuale, intende se stesso nello stesso essere, ed è ciò che nell'essere virtuale gli apparisce di attuale e di subiettivo (*Psicol.* 249 e segg.); quindi secondo che il principio intellettivo, il quale, come vedemmo, è essenzialmente sensitivo (nè s'intende qui già d'un

sentimento animale, chè parliamo del sentimento in genere, qualunque possa essere), ha un diverso sentimento primitivo e fondamentale in sè stesso, anche l'essere che intuisce gli mostra altrettanto di realità. Poichè è qui da considerare attentamente, che tutto ciò che un ente percepisce di reale nell'essere che intuisce, tutto si riduce al sentimento proprio: poichè tutto si sente col proprio sentimento, sia che si consideri questo sentimento in se stesso come sostanziale, sia che si consideri nelle sue modificazioni attive e passive, che lo mettono in relazione con agenti da lui diversi. La qualità o quantità dunque di sentimento fondamentale è propriamente ciò che imbottisce, se ci è lecita l'espressione, la virtualità dell'essere presente a ciascuno intelletto, e lo fa diverso per ciascuno: onde quinci nascono i diversi generi e specie delle creature intelligenti.

L'avere poi questi principî intellettivi più e meno di sentimento proprio e fondamentale può dipendere da tali cagioni, di cui ci manchi ogni sperienza. Quello che noi, guidati dall'esperienza nostra, possiam dire si è, che due sono gli elementi del sentimento fondamentale che costituisce la nostra natura razionale, cioè:

1° Un sentimento intellettivo, che è l'intuizione stessa, poichè ogni atto intellettivo è necessariamente un sentimento subiettivo;

2° Un sentimento di vita corporea, il cui principio s'unifica col principio senziente intellettivo, dalla quale unificazione nasce il sentimento razionale, che è a noi fondamentale.

Se dunque su questi dati limitati dell'esperienza nostra propria vogliamo istituire una teoria generale delle varietà specifiche che possono avere i diversi sentimenti del principio intellettivo, diremo, che queste varietà avranno due origini:

1° La varietà che nasce da un termine appartenente all'ordine subiettivo, che per noi uomini è lo spazio ed il corpo e le modificazioni del corpo vivente, e che per altri enti non sappiamo se forse non possa venire anche da altri termini d'azione subiettiva, o anche reciproca;

2° La varietà che nasce da un termine obiettivo; poichè non possiamo sapere se certe intelligenze diverse dall'uomo vedano forse l'essere non al tutto virtuale, nè ci vedano solamente la

propria realtà sentimentale colle sue relazioni attive e passive, ma vedano di più nell'essere stesso altre realità mostrate loro dal Creatore, come si concepiscono le nature angeliche da molti teologi.

Pure, qualora ci abbiano anche di queste nature intellettuali di cui parleremo altrove, egli è indubitato, che la realità obiettiva intuita in questo caso nell'essere obiettivo (la quale non potrebbe esser altro che cosa spettante all'Esemplare divino, dove solo la realità è per se stessa obiettiva) rifonderebbe nello stesso atto dell'intuizione subiettiva un *sentimento intellettivo*, di cui nella vita presente non abbiamo esperienza alcuna, ma che dovrebbe essere potentissimo, e atto, se ci fosse noto, a recarci altissima maraviglia.

Il perchè noi possiamo conchiudere in generale, che dalle varietà del sentimento fondamentale, venga questa da qualsivoglia cagione, dipendono sempre i generi inferiori e le specie degli enti intellettivi.

Riguardo poi ai generi inferiori e alle specie in cui si può concepire diviso l'ente puramente sensitivo, la nostra esperienza si limita a mostrarcelo determinato dal solo termine dello spazio e del corpo; ma non potremmo assolutamente affermare, che l'*entità reale* che ha natura solamente di termine si riduca allo spazio ed alla materia corporea, per guisa che un'altra a noi del tutto incognita non ce ne possa essere.

1420. Risulta dunque dalla produzione ontologica del mondo, che tre devono essere i *sommi generi* dell'ente finito, l'intellettuale, il sensitivo, il materiale o reale. Ma poichè questi tre sommi generi hanno un ordine tra loro, di maniera che il primo suppone i due altri, non però da lui separati, e il secondo suppone l'ultimo; perciò dalla mente umana si sogliono concepir generi che noi chiameremo *bastardi* od *equivoci*, considerando il più indeterminato di tali generi quale fondamento d'un genere universale, di cui i tre si fanno generi inferiori, come chi dicesse che il *genere della realità* si divide in intellettuale, sensuale, e reale puro; e il sensitivo quale fondamento d'un genere che abbraccia sotto di sè a modo di generi inferiori anche il suo superiore, come chi dicesse, che il *genere dell'animale* abbraccia la specie dell'uomo e del bruto (*Ideol.* 655). Diciamo

bastardi ed *equivoci* questi generi, benchè usati fin qui con tutta sicurezza da'filosofi, perchè essi hanno un *fondamento equivoco.* Infatti quando si prende per fondamento de' tre generi inferiori la realità, allora non si può intendere la realità *pura*, perchè in tal caso ella non potrebbe abbracciare il sensitivo e l'intellettivo; s'intende dunque la realità in un senso equivoco, prendendosi ora per la realità pura, ora per quella realità che è insita nel sensitivo, ora per quella che è insita nell'intellettivo. Ma queste tre realità sono del tutto diverse per essenza, e non hanno che una identità analogica di derivazione mentale; poichè, col separarle che fa la mente, le rende altre da quel che erano indivise. Che cosa dunque hanno di comune? Nulla affatto, eccetto che l'una è derivata dall'altra per opera della mente, che così separandole dal tutto indiviso e semplice che prima erano, le ha rese altre. Infatti, quando ci si dice che l'animale è irrazionale e razionale, altro non si pronuncia che una classificazione dialettica. Poichè si suppone che l'animale stesso possa essere razionale; ma l'animale fino che è animale non può essere razionale: l'animale può essere un subietto dialettico della razionalità, ma non mai il vero subietto; perchè il subietto della razionalità è un subietto razionale, che può essere anche animale; ma non viceversa. Dacchè il subietto è il primo dell'ente, il primo dunque d'un ente razionale altro non può essere, che il principio della razionalità stessa; onde noi abbiamo già notato il difetto della comune definizione dell'uomo (*Antrop.* 24 segg.). Egli è vero che nell'ordine della generazione l'animale è quello che diventa ragionevole (*Psicol....*); ma è da riflettersi che per quest'aggiunta il subietto non è più quel di prima, ma è un nuovo atto e un nuovo subietto; onde la parola *diventare* è sempre quella che inganna, come abbiamo già altrove osservato.

Convien dunque distinguersi tra i *generi equivoci*, e i *veri generi reali.* Di questi, ce ne sono tre sommi; ciascuno poi ne può avere d'inferiori, se nel termine stesso ci abbia una diversità totale di natura.

1421. Possiamo ora applicare tutta questa dottrina alla questione che ci siamo proposti: « che cosa conferisca la causa al causato ».

Poichè, avendo noi veduto:

1° Che la Causa prima opera per via d'intelletto astraente;

2° Che tali astratti, come contenenti, cioè come idee, sono d'una forma categorica diversa dal subietto infinito da cui sono presi per opera della mente, e come contenuto, cioè come essenze, sono diverse dallo stesso subietto infinito per quell'opposizione massima che abbiamo detto trascendente;

3° Che ciò che le rende diverse è appunto l'averle staccate col pensiero dal subietto infinito, poichè in questo sono essenzialmente unite e fuse in uno senza divisione o distinzione di sorta, onde tali essenze divise dalla mente, e unite in quel subietto non ricevono lo stesso vocabolo, se non in senso equivoco, e non hanno somiglianza, ma solo un ordine d'origine;

4° Che tali astratti, quando vengano dalla mente stessa determinati in modo che non resti più in essi da nessun lato nulla d'indeterminato, possono essere realizzati;

5° Che appartiene a un intelletto perfetto e infinito la virtù di realizzarli, volendo: perchè non possono esser conosciuti pienamente in se stessi, se l'intelletto col suo Verbo intendendoli non li realizza;

6° Che l'intelletto divino non può essere che perfetto, e oltracciò essendo un tale intelletto l'essere stesso, il suo atto e il suo termine altro non può essere che attualità di essere subiettivo, onde il conoscerli a pieno in sè esistenti è realizzarli, realizzarli è un dar loro l'atto dell'essere subiettivo, ossia un crearli:

Avendo noi, dico, veduto la verità di tutte queste proposizioni logicamente necessarie e connesse tra loro, possiamo ora dedurre le seguenti conseguenze che risolvono la questione proposta:

I. La natura creata non partecipa niuna porzione della sostanza di Dio stesso; ma è una natura totalmente diversa da quella di Dio.

II. La natura creata ha un ordine di derivazione dalla natura di Dio, per mezzo del divino intelletto che la crea.

III. La natura creata partecipa di quelle *essenze* che sono cavate per un'astrazione divina dalla natura subiettiva di Dio, poichè essa è la loro realizzazione.

IV. Quando si dice che la natura creata partecipa delle qualità e delle perfezioni di Dio, si deve intendere non d'una partecipazione immediata, ma d'una partecipazione mediata, cioè mediante le essenze astratte che furono cavate per opera della mente divina dalla natura subiettiva di Dio. Le quali essenze tuttavia partecipano di Dio non nel senso di vera partecipazione; perchè esse sono, in sè stesse, in tutto diverse dalla divina natura, nella quale tali essenze, moltiplici, limitate, e indeterminate, non esistono più subiettivamente, ma esiste in loro vece un'essenza sola, che, in quanto è oggetto della mente, dà alla mente soltanto la miniera, per così dire, da cui ella può cavarle per astrazione, senza che l'essenza unica soffra cosa alcuna da quest'operazione puramente mentale. E tale perciò è la partecipazione mediata che s'attribuisce alla natura creata delle qualità e perfezioni di Dio; partecipazione che altro non significa, che un ordine di derivazione, senza che il derivato abbia similitudine o comunità col derivante, se non astratta.

V. Dicendo *similitudine* e *comunità astratta*, altro non intendo, se non questo: che quello stesso *astratto* che determinato che sia è realizzato, cioè fatto esistere subiettivamente, è quello che è stato tolto dalla natura subiettiva di Dio per opera della mente. Di che avviene che l'*astratto tipico*, o idea, si presenti alla considerazione della mente come un termine medio tra la natura creata subiettivamente esistente, e la natura subiettiva di Dio; perchè la mente vede da una parte quell'astratto in Dio da cui lo toglie, e dall'altra parte vede e afferma la natura creata subiettiva in quell'astratto. Con questo la mente concepisce come una *proporzione* tra la natura creata, e Dio, della quale proporzione il detto astratto forma il termine medio: e questo è ciò che costituisce quello che si chiama grecamente *analogia*, o, come alcuni dicono, similitudine d'analogia tra la creatura e il Creatore.

VI. Ma poichè l'astratto tipico è contenente e contenuto, e in quanto è contenuto dicesi *essenza* ed ha forma subiettiva (non però da sè sussistente, ma contenuta), in quanto poi è contenente e dicesi *idea* è obietto; perciò rimane a cercare il rapporto tra la natura creata, e l'astratto tipico come obietto.

Or questo rapporto è di opposizione categorica, poichè la natura creata non appartiene che alla forma subiettiva, e però ha un'opposizione massima coll' obietto. Niente dunque vieta, che l'astratto tipico nella sua forma d'obietto contenente sia un'attualità divina, e però sia l'Esemplare del mondo, contenente il mondo subiettivo. Il mondo infatti nella sua propria sussistenza non è subiettivo come contenuto, ma è meramente subiettivo in sè essente. Ma la mente nostra considera anche il mondo come oggetto, cioè come contenuto nell'oggetto, e questo mondo subiettivo oggettivamente considerato è la realizzazione dell'oggetto, cioè dell'Esemplare, in questo contenuta. In siffatto modo il Mondo partecipa veramente di Dio, poichè ha l'essere stesso identico che si vede dalla mente in due forme, l'una contenente e obiettiva, l'altra contenuta e subiettiva, e un tal essere è veramente un' attualità di Dio ed è Dio stesso. Ma attentamente si badi: il Mondo così considerato non è il mondo sussistente in sè fuori d'ogni contenente, ma è il Mondo sussistente nel contenente: non è dunque il mondo che noi esperimentiamo, non siamo noi stessi questo mondo, nè sono gli agenti che operano nel nostro sentimento, perchè tutto ciò è fuori del contenente, ed è tale in quant'è fuori dell'oggetto, e fuori s'esperimenta. Il che spiega meglio quello che abbiam detto, che l'esistenza del mondo è un' esistenza relativa. Per non aver conosciuto ciò e non aver fatte queste distinzioni, è avvenuto che la questione del Panteismo sia divenuta così difficile a snodarsi, non vedendosi come si potessero conciliare queste due proposizioni: « Il Mondo è in Dio », e « il mondo non è Dio ». L'antinomia si scioglie tostochè si consideri, che in queste due proposizioni la parola Mondo s'adopera equivocamente. Poichè quando si dice: « Il mondo non è Dio », si parla del mondo nella sua esistenza propria e relativa a se stesso, e così è verissimo; quando si dice: « Il Mondo è in Dio », non si parla più del mondo in quanto esiste in se stesso con esistenza puramente a sè relativa e propria, ma si parla del Mondo contenuto nell' oggetto eterno. Questi due modi d'esistere del Mondo non hanno tra loro alcuna similitudine, ma solo un rapporto d'origine, e un'analogia, hanno un essere totalmente diverso, e un'opposizione massima; e però anche

la seconda sentenza è verissima, nè punto contraddittoria alla prima.

1422. Tutto questo ci ha fatto anche la strada al secondo punto della presente discussione.

Poichè noi avevamo detto, che nell'ente finito in sè esistente si distinguono due elementi: 1° la sua natura, 2° e l'atto dell'essere subiettivo pel quale esiste; e ci eravamo proposti di ricercare « che cosa la prima Causa influisce nel causato », cioè nell'ente finito, tanto per ciò che risguarda la sua natura, quanto per ciò che risguarda l'atto dell'essere subiettivo. Abbiamo fin qui esaminato, se la natura dell'ente finito sia influita in esso dalla prima Causa per via d'emanazione di sostanza per così fatto modo, che la prima Causa dia qualche cosa della propria sostanza all'ente finito ch'ella produce; e abbiamo risposto negativamente, facendo vedere che l'ente finito nulla partecipa della sostanza infinita, ma partecipa di ciò che si contiene nell'*essenze* finite astratte dal divino intelletto dell'Essere subiettivo infinito. Ora ci rimane a vedere, se la prima Causa creando le nature finite, col dare loro l'atto dell'essere subiettivo, pel quale esistono in se stesse, dia loro qualche cosa di se stesso, cioè del proprio essere subiettivo.

Primieramente si ricordi quello che tante volte abbiam detto, che « l'ente finito non è il proprio essere ». In questa proposizione, colla parola essere può intendersi la propria *essenza*, ovvero l'*atto dell'essere subiettivo* che realizza quell'essenza. Ella è vera nell'uno, e nell'altro significato. L'essere infatti è comune a tutte le essenze, ed è comune del pari a tutti gli enti finiti realizzati. Questi due significati della parola essere, cioè l'essere delle essenze, e l'essere de' reali finiti, hanno il loro fondamento nelle due prime forme dell'essere, l'obiettiva, e la subiettiva. Poichè l'essenza è contenuta nell'essere obiettivo, i reali finiti all'incontro esistono per un atto d'essere relativo a sè puramente subiettivo. Che cosa è dunque quest'essere? appartiene esso alla natura divina?

1423. Se noi ne cerchiamo l'origine, vediamo che l'essenza ha il suo essere per quell'atto dell'intelletto divino, che abbiamo chiamato d'astrazione tipica, atto d'intuizione divina. Ora l'atto dell'intelletto divino, come pure il suo termine, cioè l'essenza,

è un'attualità di Dio esistente ab eterno. Quest' attualità in Dio non è distinta dall' essenza divina, ma costituisce con questa una sola, semplice e indistinta essenza: poichè ciò che Iddio vede in se stesso, non è altro che se stesso, e la distinzione che fa la mente divina astraente tra l'una, e l'altra essenza, non pone, come abbiam veduto, alcuna distinzione in Dio stesso. Ma altra cosa è l'essenza finita che noi contempliamo. Questa è da noi contemplata non come ella fosse noi stessi, ma come un *altro* da noi diverso per opposizione categorica; e di più, noi non la vediamo già come un'attualità della stessa mente divina che è ad un tempo subietto ed obietto, ma come cosa da sè, rimanendoci nascosto Iddio, di cui è attualità. Quindi, così divisa da Dio, ella non può esser Dio. Ma poichè anche a noi ella si presenta come oggetto, e ben intendiamo che niuna creatura può essere per sè obietto, quindi la ravvisiamo come qualche cosa di medio tra la creatura e il Creatore, un medio relativo alla nostra mente. Questo *medio* però ben vediamo che non può esser tale in se stesso; perchè nulla può sussistere di mezzo tra il Creatore e la creatura, avendo noi già veduto che l'*opposizione massima trascendente* esclude ogni medio. Argomentiamo dunque direttamente, che quell' essenza la quale, essendo un obietto eterno, non ci presenta il concetto di Dio, debba però essere un'*appartenenza* di Dio stesso, per modo tale, che se noi vedessimo Iddio vedremmo in pari tempo ch'ella è una sua attualità indistinta dal resto dell'attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale.

L'essere dunque dell'essenza in Dio è l'atto dell' intelletto divino astraente, e però è attualità divina, è essenza divina: nella condizione però di essenza precisa mentalmente da Dio, come è davanti alla nostra mente, è un'appartenenza di Dio, che come tale non ha che un'esistenza mentale, e in quanto esiste in sè cessa d'essere appartenenza, ed è lo stesso essere divino.

1424. Ora, che cos'è l'essere subiettivo de'reali finiti? Di nuovo, ove se ne consideri l'origine, esso è quell'atto della mente divina, appartenente alla facoltà del Verbo, con cui pronuncia che sia in sè ciò che intuisce nell'essenza tipica. Perciò quest'atto in Dio è lo stesso Essere subiettivo, che pronunciando crea l'ente

finito. Ma altro è quest'atto in quanto è atto di Dio, altro è quest'atto in quanto è atto della natura creata. Come atto di Dio è Essere assoluto, come atto della creatura è essere relativo ad essa. Per vedere come ciò sia, conviene consultare la coscienza di Dio creante, e la coscienza della creatura. Nella coscienza di Dio l'atto creativo non è cosa distinta da Dio stesso, poichè Dio è consapevole di creare, e che quest' atto creativo è sua propria attualità indivisa da se stesso essere assoluto. Nella coscienza della creatura quest'atto apparisce come l'atto con cui essa creatura esiste, perchè ha coscienza d'esistere: ma quest'atto del suo esistere non è altro, è separato interamente da Dio, perchè Iddio che lo fa si rimane nascosto: non è nè pure l'atto intero quale esce da Dio, ma è solamente il termine o l'estrema punta, per così dire, dell'atto, poichè la creatura è appunto termine per rispetto all'atto creativo. La creatura nello stesso tempo è consapevole di non esser ella stessa l'atto nel quale esiste, ma d'esser quella che è fatta esistere per quell'atto, ond'ella sente d'avere una relazione necessaria a quell'atto come a un suo altro, e quindi si chiama un ente relativo perchè esiste per una tale relazione che ha coll'essere. E di conseguente ancora, quell'atto dell'essere le apparisce relativo a lei, come quello che non fa altro che farla esistere nella sua propria natura, la qual natura varia e costituisce le diverse e differenti creature; ma l'atto dell'essere è sempre per tutte eguale, perchè non muta nè altera la natura di ciascun ente finito, ma solo verso ognuno produce lo stesso effetto di farlo sussistere. La creatura dunque conosce il proprio essere solo in relazione a sè, e quantunque esso, astrattamente preso, sia assoluto, perchè astrattamente preso è già diviso dalla creatura e però non è più l'essere di questa, pure ella lo partecipa come relativo a sè, e nulla più. Ma il relativo, e l'assoluto non solo sono diversi, ma hanno una opposizione massima e trascendente. Onde, tanto è lungi che l'atto creativo, che è Dio stesso Essere assoluto, sia il medesimo coll'essere che è partecipato dall'ente finito, che anzi questo si diparte dall'identità con quello, d'una distanza massima.

1425. Siccome dunque noi prima abbiamo detto che la limitazione ontologica cangia un ente in un altro, un essere in un altro,

così l'essere che attua le nature finite, a queste congiunto, essendo reciso da Dio per rispetto a queste (come depone la coscienza di queste, che conoscono quell'essere solo in quanto è ad esse congiunto) non può menomamente confondersi coll'atto creativo, o coll'attualità stessa di Dio, o con Dio stesso: le quali tre maniere dicono in fine lo stesso.

Ma qui si replicherà: Come dunque chiamate collo stesso vocabolo di essere e l'uno e l'altro? Non devono avere qualche cosa di comune, acciocchè possano ricevere lo stesso vocabolo? E questo vocabolo *essere*, non ha esso un concetto e una significazione così semplice ed una, che non ammette nè pure definizione (*Antrop*....), dacchè è tale un concetto, che non se ne trova alcun altro più universale ed evidente per ispiegarlo? — Verissimo: ma quando l'*essere* si prende così solo e nudo, allora egli è l'*essere astratto*, e non l'essere sussistente, o che renda la natura tipica in cui è sussistente. Ora l'*essere astratto*, come abbiamo detto già di sopra degli astratti divini, è mediatore logico tra il Creatore, e la creatura, tra la prima Causa, e il causato. Poichè egli non è che solo nella mente; e la mente è quella che predica quell'essere astratto tanto di Dio, quanto dell'ente finito. Ma è appunto questa *predicazione*, che cangia il significato della parola essere, e lo fa diventare equivoco. Poichè l'*essere astratto*, prima di essere predicato è uno e semplicissimo, ma non è in sè, bensì nella mente; quando poi è predicato, diventa un altro, perchè la predicazione che di quest'essere si fa in riguardo all'ente infinito è diversa dalla predicazione che di quest'essere si fa in riguardo all'ente finito. In fatti, l'essere si predica dell' Ente infinito col copulativo *essere*, dicendo: « l'Ente infinito è l'essere »; ma dell'ente finito si predica solo col copulativo avere, dicendo: « l'ente finito ha l'essere » (*Logica*, 429, 430). La predicazione importa una congiunzione dell'essenza predicata con ciò di cui ella si predica: ma questa congiunzione è diversa secondo la natura del copulativo. La predicazione col copulativo *essere* importa una congiunzione che è più che semplice congiunzione, perchè è identificazione: la predicazione col copulativo *avere* importa una congiunzione che lascia la diversità de' due congiunti. L'essere astratto dunque identificato coll'Ente infinito, non è più l'essere

astratto di prima, perchè è in sè sussistente. L'essere astratto congiunto colla natura finita, rimane la stessa essenza che si pensa nell'astratto, ma coll'atto di congiunzione con essa natura finita che per quest'atto sussiste; e però egli non è più l'*essere* puramente *astratto*, ma è l'essere con un atto limitato alle singole nature finite. Niuna maraviglia dee recar dunque, che l'*essere astratto* sia comune a Dio e alla creatura nel significato che si può predicare dell'uno e dell'altro, ma che l'essere stesso, dopo che è predicato e che ha cessato d'essere astratto, sia un altro predicato di Dio, e un altro predicato della creatura: predicata di Dio, l'*essenza* veduta nell'essere astratto si aumenta e si compie in se medesima; predicata della natura finita, quella essenza non si compie e non si aumenta in se medesima, ma solo comunica la sua attualità alla medesima natura finita, e a questa si restringe: onde, se acquista un'attualità, questa però non è attualità di tutta l' essenza dell' essere, ma una attualità limitata nell'angustia del reale finito, perchè è relativa a questo.

1426. L'ente finito dunque partecipa di quell'essenza dell'essere, che s'intuisce nell'essere astratto, e non della sostanza dell'essere sussistente. Ma l'essere di cui partecipa l'ente finito ha un ordine d'origine coll'essere sussistente, perchè da questo è tratto per opera della mente astraente di Dio creatore.

Nè l'uno, nè l'altro dunque de'due elementi, di cui si compone l'ente finito, cioè la sua *natura* e l'*essere subiettivo*, è una partecipazione immediata delle qualità e perfezioni in Dio sussistenti, ma mediata, cioè per mezzo degli *astratti* di queste qualità e perfezioni.

Tuttavia si frappone una differenza tra la partecipazione della natura, e la partecipazione dell'essere. La *natura* è partecipazione di tutto ciò che si contiene nell'*astratto tipico* (salva la possibilità, che si replichi il pronunciamento divino che produce questa partecipazione detta anche realizzazione); sì nel reale che partecipa, e sì nell'astratto tipico la natura è identica, e la sola forma categorica è diversa, essendo la natura nell' astratto in forma obiettiva, e nel reale in forma subiettiva, così che si predica la natura che s'intuisce nel tipo della natura reale col copulativo essere, come dicendosi: « quest'ente reale è uomo ».

L'essere subiettivo non è partecipazione di tutto ciò che si contiene nell'astratto essere, poichè vi si contiene l'essenza pura dell'essere, la quale è illimitata; ma partecipa tanto dell'essere, quanto n'è suscettiva, e questo quanto è pari alla limitazione della natura che viene attuata, e perciò la stessa essenza dell'essere è partecipata da tutte le nature finite. Che poi l'essere astratto, senza dividersi in se stesso, possa essere partecipato parzialmente dalle molte nature finite, nasce da quello che abbiam detto, che la detta partecipazione non è identificazione, poichè se l'essere s'identificasse colla natura, essendo egli uno, una sola potrebbe essere la natura (il che avviene in Dio); ella invece è congiunzione di presenza, rimanendo l'essere sempre un altro dalla natura che lo partecipa, onde egli non si predica delle nature col copulativo È, ma soltanto col copulativo HA, come dicendosi: « quest'uomo HA l'essere ».

Articolo IX.

Ragione ontologica delle opposizioni di attività e di passività, di dazione e di ricevimento, del sintesismo nell'ordine subiettivo delle nature finite, e del loro stivamento.

1427. Nella teoria che abbiamo data dell'origine che han gli enti finiti dalla loro causa, si trova altresì la ragione ontologica dell'attività e passività che si ravvisa nell'ente finito, di quella legge di sintesismo di cui abbiamo fatto grand'uso nella Psicologia, e dello stivamento delle stesse nature finite, che, come abbiam detto, sono appoggiate e quasi addossate l'una all'altra, e insieme stipate nell'universo. Qui parliamo soltanto del sintesismo che s'osserva nell'ordine subiettivo delle nature finite, al di sopra del quale c'è quello delle supreme forme dell'essere, primo di tutti.

§ 1.

Spiegazione ontologica delle opposizioni di dazione e di ricevimento, e di attività e di passività nell'ente finito.

1428. Infatti noi abbiamo veduto, che l'essere è uno e semplice, e non si può spezzare nè dividere per alcun modo in se stesso. Ma in quant'egli è concepito dalla mente, si può frangere in più, si può variamente limitar l'essere nella sua forma subiettiva; quest'essere subiettivo però, franto e limitato, non esiste in sè, ma soltanto, come dicevamo, davanti alla mente e per opera della mente. Ora la Mente divina, che dapprima colla sua facoltà astraente seca, quasi direi, in molte parti l'essere infinito subiettivo nel suo concetto, ha di più la potenza di dare, con un atto efficace della sua intelligenza pratica e volitiva, esistenza in sè e propria a que'frammenti di essere. Ma questo ella non può fare, se non a condizione che ciascuno di que' frammenti sia tale, che non abbia in sè alcuna indeterminazione. Perocchè tutto ciò che è indeterminato non può esistere in se stesso; chè l'indeterminato non si sa ancora che cosa sia, potendo essere in questo, o in altro modo: e in due o più modi esclusivi lo stesso ente non può esistere per l'opposizione dell'alterità entitativa, a cagion della quale s'avrebbe un ente contraddittorio ossia assurdo: e Iddio che è puro intelletto non può pensare, e quindi non può fare, ciò che involge contraddizione.

Affine dunque che que' mentali frammenti di essere, che sono altrettanti astratti indeterminati, possano ricevere la sussistenza, conviene che prima ricevano le determinazioni che loro mancano. Ma queste determinazioni, non avendole in se stessi, conviene che loro sieno aggiunte da fuori, senza che queste determinazioni tolgano loro la limitazione, alla quale devono la loro condizione di parti astratte di essere.

Cercammo già come questo potesse farsi. Vedemmo che l'essere subiettivo, essendo vivente intellettivo, si divide dalla mente in tre nature indeterminate: 1° la natura intellettiva; 2° la natura sensitiva; 3° e la natura puramente reale; e domandammo in che consista l'indeterminazione di ciascuna.

Trovato che le due prime hanno natura di atto, e quindi di principio, rilevammo che la loro indeterminazione consiste nella mancanza d'un termine, nel quale l'atto principio possa riconoscersi piuttosto questo che quello, secondo il termine in cui finisce; poichè l'atto nel suo inizio è indeterminato per questo che non si vede dove finisca, o può finire ad uno ovvero ad altro termine. Ma considerando la terza natura astratta, cioè la *pura realità*, la vedemmo priva tanto dell'atto intellettivo, quanto del sensitivo, e però tale, che altra condizione non può ammettere, se non quella di termine. Abbiam chiesto dunque in che consistesse la sua indeterminazione. E rispondemmo, non consistere già, come quella delle due prime essenze, nel mancare d'un termine determinato, perchè termine è ella stessa: la sua indeterminazione quindi non poter consistere in altro, che nell'essere ella stessa, come termine, indeterminata, di maniera che quello che può determinarla non debba esser altro che ciò che in lei stessa trovar si può, restando ella termine. E ciò, in universale, non può esser che i limiti, entro cui sta rinserrato il termine; onde abbiam detto che la determinazione del termine doveva essere la *quantità*.

Di che si può cavare la conseguenza: che il proprio e immediato *subietto della limitazione* è la sola essenza che ha natura di termine; e che il principio nell'ente non è limitato come tale, ma riceve appunto la limitazione per questo che finisce il suo atto in un termine limitato o determinato quantitativamente. La limitazione dunque determina il termine, e il termine limitato limita ad un tempo e determina il principio.

1429. Se pertanto si tratta de' due principii, l'intellettivo e il sensitivo, separati per virtù della mente astraente da'loro termini, il problema della loro determinazione ha queste principali condizioni:

1° che sia loro dato un termine determinato;

2° che questo termine determinato non abbia l'essere identico col principio a cui si congiunge, poichè se avesse l'*essere identico*, in tal caso altro non si farebbe che restituire al principio il termine che gli fu tolto coll'astrazione, il che non darebbe altro risultamento se non l'essere infinito di prima, mentalmente spezzato, e non mai un ente finito. Acciocchè dunque

s'abbia questo, è condizione indispensabile, che il termine s'aggiunga al principio come un'altra entità avente un altro atto di essere proprio, e che non avvenga identificazione di essere, ma solo *congiunzione* d'entità in se stesse diverse.

Sorge indi da sè la domanda: che cosa sia questa *congiunzione*, che tiene separate di natura quelle entità, cioè il principio ed il termine, in modo che la mente può pensarle come enti diversi. E la risposta si è: che la natura di quella congiunzione e separazione consiste nelle opposizioni di *attività* e di *passività*, di *dazione* e di *ricevimento*, ossia di presenzialità e di ciò a cui l'altro è presente. Questa è l'origine ontologica di tali opposizioni, che solo nell'essere finito possono aver luogo. Vero è, che in quanto all'opposizione di dazione e di ricevimento, ella si trova, se piace questo parlare, anche nell'ente infinito, ma in tutt'altro modo, e più perfetto; chè quello che si concepisce come dante non ha un essere o una natura diversa da quello che si concepisce come ricevente, e però non sussiste l'opposizione di due nature, come nell'ente finito, ma restano opposte le sole relazioni in un identico essere e natura. Non è questa l'opposizione di cui noi parliamo, trattando dell'ente finito; perchè l'opposizione di dante e di ricevente nell'infinito appartiene alle *opposizioni originarie*, e a quelle d'*alterità modale*, passando ella tra le forme personali; laddove l'opposizione di dante e di ricevente nel finito, o piuttosto di presenzialità, appartiene all'*opposizione categorica* ad un tempo e *trascendente*, tra il subietto finito (forma categorica), e l'obietto ideale (essere).

1430. Rimane dunque solo a vedere, come le due opposizioni di *presenzialità*, e d'*attività* sieno possibili nel finito, e come bastino a *determinarlo*.

La possibilità si prova così:

La natura del principio è quella di atto iniziale, e però d'una attività che tende ad un termine. Quest'attività, per ispiegarsi e così porsi come atto finito, ha bisogno d'un termine a sè relativo, ossia conveniente. Così, il principio intellettivo ha bisogno d'un termine che sia obietto, altramente non sarebbe intellettivo: il principio sensitivo ha bisogno d'un termine che sia sensibile, altramente non sarebbe sensitivo. Ma poichè l'attività intellettiva e sensitiva fino a che non abbia termini

è un'attività indeterminata, solo concepita dalla mente, perciò l'uno e l'altro involge la relazione con un termine generale, cioè con tutto ciò che può contenersi nel concetto generico d'oggetto, con tutto ciò che può contenersi nel concetto generico di sensibile. Se dunque quelle attività s'estendono colla loro tendenza attiva a termini così generici, e perciò appunto sono indeterminate, elleno sono suscettive egualmente di molti termini diversi; e quando la mente creatrice darà al principio intellettivo un termine qualunque che abbia la condizione d'oggetto, allora quell'attività indifferente si spiegherà verso questo termine, e questo suo esplicamento è il suo *atto determinato*, che costituisce il subietto e l'ente determinato. In modo simile, quando la mente creatrice assegnerà al principio senziente, ancora indeterminato e indifferente ad ogni sensibile, un termine qualunque che sia sensibile, esso troverà dove esplicare la sua attività, e finirà in questo termine il suo atto, e questo atto sarà l'atto primo, il subietto e l'ente sensitivo determinato. La ragione dunque, per la quale è possibile che il principio intellettivo si determini in più enti intellettivi specificamente diversi, si è la sua stessa attività universale indeterminata; poichè tale rimane l'attività sua davanti alla mente che l'ha separato per astrazione da ogni oggetto determinato. E il somigliante dicasi del principio sensitivo.

1431. Ma questa possibilità non sembrerà ancora pienamente chiarita. Poichè si dirà: « Vedesi dalla natura d'indifferenza in cui resta il principio, astratto dal suo termine, ch'egli essendo attività permanente deve spiegarsi in un termine qualunque, a sè relativo, che gli sia dato, e quindi costituirsi per la forza entica in enti diversi, quando gli sieno dati termini diversi contenuti nel concetto generico a cui ha una relazione il principio; ma rimane la difficoltà, come possa spiegarsi in termini che hanno e conservano una natura diversa dalla sua, perchè questo sarebbe un uscire di se stesso, il che sembra assurdo ».

Per isciogliere questa grave difficoltà in una maniera universale, dobbiamo ricordarci della distinzione che abbiamo fatta tra il *relativo*, e l'*assoluto*. Ogni *principio* ha condizione di *relativo*, e ogni principio reale è un relativo operante. L'effetto di un tale Relativo operante non è solo di compiere il suo atto,

ma di produrre un altro da lui, a sè relativo. Il principio attivo involge dunque sempre un termine che è un altro, come risulta dalla costituzione del Primo Essere da noi dichiarata. Che dunque il Principio come relativo operante abbia un termine pure relativo che sia un altro da lui, questo risulta dalla natura stessa di Principio operante. Che poi i due relativi abbiano la stessa natura o una natura diversa, questo è fuori della relazione de'due principii, e non dipende da questa relazione, perchè la natura è ciò che si considera come *assoluto*, e non come relativo. Il concetto del Relativo operante quindi involge la necessità di due relativi, ma non adduce nessuna necessità che la natura assoluta in cui sono questi relativi sia piuttosto una, che due. Ma da che si desumerà, se la natura assoluta, in cui si fondano i relativi, debba essere una sola, o due? Non certamente dal semplice concetto universale di principio operante, ma dalla natura stessa determinata di questo principio. Se dunque il Principio o Relativo avesse tal natura che fosse l'essere stesso, non potendo l'Essere esser altro che uno, anche l'altro relativo sarà il medesimo Essere, nel quale si vedranno sorti i due relativi l'uno quasi di fronte all'altro. Che se il principio operante non è l'essere, ma è puramente forma subiettiva di essere, in tal caso la mente vede che l'altro estremo della relazione non può trovarsi nella stessa natura del principio, perchè esso non ha una natura assoluta, ma relativa, stantechè la forma dell'essere è un relativo di cui l'essere è l'assoluto. Il relativo dunque che è puramente forma subiettiva, e però puro relativo operante, non può trovare alcuna opposizione e alcun termine in se stesso come tale. Poichè questo termine non può essere obietto, che è una forma diversa dalla subiettiva: non può essere subiettivo operante, perchè questo è l'uno degli estremi della relazione; dovrà dunque essere subiettivo operato, o sia reale puro; ma in tal caso è già un'altra entità, diversa da quella del subiettivo operante. Quel relativo dunque che è subiettivo operante non può avere il suo correlativo in se stesso; indi questo correlativo dev'essere un'altra natura, diversa da quella di subiettivo operante. Che poi sia possibile la congiunzione di queste due nature relative, è manifesto dalla natura de're-

lativi, perchè i relativi s'inchiudono reciprocamente senza fondersi, e sono relativi appunto per questo. Tutta la forza di questa dichiarazione della possibilità che una natura si congiunga come termine a un'altra natura, giace in questo: che quando si dice due nature, si dice due relativi, perchè nel nostro caso le nature stesse non esprimono l'assoluto, ma il relativo; e i relativi sono l'uno per l'altro, perciò naturalmente congiunti o congiungibili dalla mente.

Se dunque il Relativo è nell'assoluto essere in modo ch'egli stesso Relativo sia l'assoluto essere, la sua azione relativa s'esercita in se stesso, cioè nell'essere, e vi produce il suo correlativo. Se invece il Relativo non è lo stesso essere assoluto, ma una pura forma relativa dell'essere, in quanto è attivo non può spiegare il suo atto in se stesso producendo il suo correlativo; perchè in tal caso si distruggerebbe producendo una contraddizione in se stesso, chè quello che è attivo diverrebbe ad un tempo passivo. Convien dunque che il correlativo gli sia dato in un'altra natura.

1452. La qual teoria applichiamo noi ora a due principî subiettivi, l'intellettivo e il sensitivo.

Il principio subiettivo intellettivo non può avere altro correlativo, che l'oggetto. Se dunque il principio subiettivo intellettivo è l'essere, trova in sè, cioè nell'essere stesso, l'altro correlativo, ossia l'obietto, perchè l'essere è anche in questa forma. Ma se il principio subiettivo intellettivo non è essere, e solo ha l'essere, egli non può trovare in sè il suo termine, perchè egli, non essendo essere, nè pure è obietto, ma solo e puro subietto Gli deve dunque esser *dato* l'essere obiettivo, non solo come un altro. qual è sempre il correlativo, ma ben anche come un'altra natura; perchè altra è la natura del puro relativo subiettivo, e altra è la natura dell'assoluto essere che è insieme correlativo, ossia obietto. Quest'obietto poi, cioè l'essere obiettivo, non può essere termine del principio puramente subiettivo tutto e totalmente, perchè, per esser egli tutto e totalmente termine, il principio subiettivo dovrebbe penetrar tutto l'essere colla sua attività, il che non potrebbe fare se non identificandolo con se stesso, nel qual caso il principio subiettivo cesserebbe d'essere puro relativo subiettivo, e diverrebbe essere

subiettivo, ossia Ente infinito, contro l'ipotesi. Dunque la *congiunzione* del termine a un-principio puramente relativo non si può fare per via d'*identificazione* dell'assoluto, in cui è il correlativo, col Relativo a cui si congiunge: deve dunque rimanere una diversità di natura tra il principio, ed il termine.

E questa diversità di natura importa, che il Principio intellettivo, puramente Relativo, non abbia mai per suo termine tutta e totalmente l'altra natura, nella quale è il suo termine correlativo, ma solamente il relativo dell'altra natura. Ed ancora, che sia egli stesso *causa del relativo* dell'altra natura, ma non dell'altra natura che gli è data. Così il principio intellettivo è quello che fa sì, che le cose sentite sieno a sè *cognite*, perchè l'esser *cognite* non è che il relativo di quelle cose, e non le cose assolutamente; e il principio sensitivo è quello che fa sì, che la realità pura sia sentita, poichè l'esser sentita è il relativo di quella realità pura, ma non la realità assolutamente presa.

Di che si vede chiaramente la differenza tra la *la forza entica nell'Ente infinito*, e la *forza entica nell'ente finito*. Quella pone Iddio ne'suoi tre Relativi, ciascuno dei quali è l'identico essere assoluto. Questa all'incontro è propria di un principio puramente relativo, il quale pone se stesso nel suo correlativo: tuttavia questo correlativo non è natura, nè essere, ma è puramente correlativo; e però tanto il principio, quanto il termine deve ricevere la natura e l'essere altronde, acciocchè il principio relativo possa trovare il suo termine correlativo nell'altra natura e nell'essere di lei, che pure gli è esibito, acciocchè egli ve lo possa trovare, non potendo porre la natura o l'essere del suo termine, nè questo correlativo, senza quella natura già essente in cui deve porlo.

1433. Veniamo ora a raccogliere il discorso, applicando il detto fin qui alla spiegazione ontologica che abbiamo promesso delle opposizioni di dazione e di ricevimento, di attività e di passività.

Il principio intellettivo è forma subiettiva dell'essere in quanto è relativo alla forma obiettiva. Non ha dunque altro correlativo, che l'essere obiettivo. Ma l'opposizione che hanno le supreme forme dell'essere non è quella di attività e di passività,

perchè non sono nè possono essere tra loro attive reciprocamente, e passive; ma hanno solo la relazione d'inesistenza reciproca. Questa inesistenza reciproca poi, considerata nella sua origine, è conseguente alle opposizioni di dazione e di ricevimento. Così noi vedemmo che la Mente eterna, come principio fontale della Triade, dà tutto il proprio essere ponendolo come oggetto personalmente esistente, e in questo e con questo dà tutto se stesso ponendolo come termine del suo amore o intelletto volitivo, amoroso, vivente.

L'ente finito non è l'essere nelle tre forme, ma è solamente *forma subiettiva* limitata. Non avendo ella l'essere in sè, deve riceverlo dalla prima Causa. Questa prima Causa, come abbiamo veduto, essendo Intelletto, produce prima l'ente finito come obietto, e così rimane in essa prima Causa, come sua attualità. In quest'obietto è contenuta l'essenza, ossia la natura d'un ente finito determinato. La prima Causa pronuncia coll'atto di sua volontà quest'essenza come subiettivamente esistente, e così ella è realizzata. È dunque il subietto infinito, che coll'atto della sua volontà, che è l'essere, realizza l'ente finito subiettivo. Questa è la via di creazione, che va dall'essere assoluto subietto al subietto relativo per mezzo dell'obietto. È una specie di dazione, e di ricevimento: poichè il subietto infinito è il dante, e l'essenza finita nell'obietto è ricevente la realizzazione, cioè la forma reale dell'essere, alla quale serve di sostegno l'essenza nell'oggetto, che è essere, cioè attualità dell'essere assoluto in rispetto a questo, ed è poi essere relativo in rispetto all'ente finito. Nella creazione dunque non cade azione e passione, ma piuttosto c'è dante e ricevente; se non che, il ricevente è un altro dall'ente finito, poichè è l'essenza che non è l'ente finito reale, ma ciò a cui l'ente finito reale si riferisce: e ciò, perchè l'essenza essendo attualità divina, il realizzato non può esser tale esistendo in sè come finito, onde mediante l'atto che pronuncia l'essenza come esistente, ossia realizzata in sè, deve esser posto un ente diverso da Dio che è per essenza infinito. Lo stesso pronunciamento riferito all'essenza dell'essere è la generazione del Verbo.

1434. Ma noi non cercavamo la opposizione di dare e di ricevere che ci possa essere nell'atto creativo, bensì quella che

ci potesse essere nella stessa costituzione dell'ente finito intellettivo.

Questa costituzione risulta dal principio intellettivo puro Relativo, e dall'oggetto. La relazione, abbiam detto, delle forme dell'essere non può esser che d'inesistenza. Dunque tra il principio intellettivo finito (e quindi non essere, ma puro Relativo), e l'obietto ci sarà relazione non di passione e d'azione, ma d'inesistenza. Questa relazione suppone l'opposizione di dare e ricevere. Ora, poichè il subietto puramente relativo non può dare a sè il proprio termine se la natura di questo non gli è presentata altronde, conviene che la prima Causa, che a lui stesso dà l'essere, gli dia anche la natura del termine. Questa natura è lo stesso essere obiettivo, poichè l'obietto non si divide mai dall'essere, che è per essenza obietto, benchè possa mostrare l'essere solo in un modo indeterminato e virtuale. Quindi il subietto intellettivo finito è il ricevente l'obietto come natura intelligibile: il dante poi rimane nascosto, perchè è il creatore. Onde la relazione di ricevimento e di dazione c'è nell'ente intellettivo finito, ma tale, che avendosi il ricevente e il dato, resta occulto il dante. Ora, dato l'obietto come natura intelligibile, il principio intellettivo ricevente lo riceve in sè per mezzo dell'intuizione, e così egli è principio del suo termine correlativo, non del termine in quant'è assolutamente un correlativo, com'è per sè l'obietto, ma in quant'è un correlativo a sè principio intelligente finito. L'infinito e assoluto subietto dunque, che come Principio produce l'obietto (ogni obietto), come Causa lo dà al subietto finito e relativo, e questi non fa alcun altro atto, che quello di riceverlo in sè coll'intuizione, atto della sua forza entica.

Il principio pertanto dell'ente finito è semplicemente *creato*: il termine come natura non è solamente creato, ma è anche *dato* al principio. Il principio creato è *ricevente* il termine come natura; ma coll'atto di riceverlo lo pone, non come essere o come natura, ma come suo *correlativo*, e quindi è principio di lui come tale.

1435. Ma il termine dato come natura è posto dal principio in due modi: o con un atto che è solo *ricevere* senz'agire sul termine; o con un atto che è ricevere in modo da agire sul termine

stesso. Il che dipende dalla natura dello stesso termine. Poichè se il termine ha una forma categorica diversa da quella del principio, l'atto del *ricevere* non può importare alcuna azione sul termine stesso, perchè, come dicemmo, tra le forme categoriche non si dà azione e passione, ma solo inesistenza o presenzialità. Così avviene quando il termine è oggetto, quale è il termine del principio intellettivo. Allora non ci può essere altro atto relativo a lui, che l'*atto di ricevere*.

Ma qual è, si domanderà, la differenza tra l'atto di ricevere semplicemente, e l'atto d'agire? — Non deve intendersi certamente, che l'*atto di ricevere* sia un non-atto, una cosa senz'azione, come in un senso traslato si dice che una cosa morta, per esempio un vaso, riceve in sè un'altra cosa morta, un liquore. Trattasi di vero atto da parte del principio ricevente, atto che nel caso nostro diciamo intuizione. Per atto di ricevere intendiamo dunque quell'atto, con cui un principio attua sè stesso in relazione al suo termine, ma non passa nel termine stesso. L'effetto quindi, che l'atto del ricevere lascia nel principio che lo fa, è una sua propria attualità, per la quale egli ha posto sè stesso in relazione al termine, è l'attualità stessa del principio ultimata e determinata.

Quando invece il termine dato non differisce di forma categorica dal principio che lo riceve, allora questo, coll'atto di riceverlo e di porlo come correlativo a sè medesimo, agisce sul termine stesso e lo modifica, gli dà con ciò una nuova attualità, acciocchè possa esser suo correlativo, e quindi sia tale.

L'essere oggetto, per divenire correlativo d'un principio intellettivo finito, non ha bisogno di ricevere alcuna nuova attualità o modificazione, perchè è per sè assolutamente un correlativo al subiettivo; non fa dunque bisogno di renderlo tale, affinchè divenga correlativo a un singolare principio intellettivo finito, ma basta che esso principio lo riceva, e già lo trova tale anche a sè.

La cosa non va così quando la natura del termine sia la realità pura subiettiva, che è il termine proprio d'un principio che sia puramente sensitivo, poichè il subiettivo non è per sè correlativo al subiettivo. Allora dunque questo principio subiettivo dee, ricevendo il termine, pure appartenente alla forma

subiettiva, operare su di esso, per dargli quell'attualità che gli manca, acciocchè possa divenire un suo correlativo; e così noi abbiamo dichiarato avvenire di fatto nella congiunzione d'una realità corporea a un principio animale; intorno a che il lettore consulti, se gli piace, quello che n'abbiamo detto nell'Antropologia, 380 segg., e nella Psicologia, 1090 segg. 1785 segg.

1436. Riassumendo noi dunque ciò che abbiamo detto fin qui, altro è *creare*, altro è *ricevere*, e altro è *agire*.

Creare è un atto della Prima Causa Intelletto perfettissimo, che nel modo detto pensa per astrazione le idee tipiche degli enti finiti, e realizza le *essenze* contenute in esse, realizzazione che segue di necessità all'atto volontario pel quale l'eterno intelletto vuole liberamente conoscerli. Non c'è in questa divina operazione un subietto in sè esistente che riceva, ma c'è solo un subietto nell'idea (opera anche questo del divino intelletto), che riceve la realizzazione, e in quanto il subietto della realizzazione è nell'idea divina, in tanto esso e la sua realizzazione è in Dio: il reale poi di quell'essenza, in quanto esiste solo rispetto a sè e subiettivamente, in tanto è l'ente finito in sè esistente.

Il *ricevere* , e l'*agire* sono atti dell'ente finito. Come nel tipo eterno di questo ente ci ha necessariamente la *composizione* di principio e di termine distinti di natura, al modo che abbiamo veduto, essendo questa composizione la condizion necessaria dell'ente finito, così tale composizione è anch'essa realizzata nell'ente reale.

Questo ente reale non appartiene che alla *forma subiettiva*, non è essere, non è forma obiettiva, nè forma morale. Nell'*ente subiettivo* si distingue dunque il principio ed il termine a guisa di nature separate. Il termine può tanto appartenere alla forma obiettiva dell'essere, quanto alla forma subiettiva. Se il principio subiettivo reale ha per suo termine l'essere nella forma obiettiva, egli con ciò è costituito subietto intelligente: la sua natura non si confonde mai colla natura di questo suo termine obietto, ma egli ha con ciò una comunicazione subiettiva colle cose eterne, e divine. Egli però nulla agisce su questo termine, ma non fa che *riceverlo*.

Se poi il termine dato al principio subiettivo appartiene

anch'egli alla forma subiettiva, in tal caso 1° lo *riceve*, e 2° nell'atto stesso del riceverlo *agisce* su di lui, e agendo lo modifica, lo attua in modo che egli possa essere termine conveniente.

Quest'unione dunque del principio e del termine non si fa solo con un atto di *ricevimento*, ma con un atto altresì d'*azione sul termine*.

Ma nell'ente reale finito non c'è solo:

1° il *ricevere*,

2° *il ricevere con azione modificatrice;* ma si ravvisa ancora

3° l'*agire* senza ricevere; e quest'ultimo modo d'operare non fu ancora da noi dichiarato.

1437. L'ente finito deve essere prima di tutto un atto che lo costituisce *subietto* (completo o incompleto, vero o dialettico non è qui a distinguere, perchè parliamo in generale). Ma un atto subietto non può esistere in sè, se non solo a condizione che sia terminato; e non può essere terminato, se non gli è dato un termine. Questo termine gli è stabilito dalla mente divina nell'essenza tipica. Egli è dunque posto insieme col suo termine, senza il quale l'atto sarebbe iniziale, incompiuto, indefinito, non potrebbe, in una parola, esistere. Ma dato il principio e il termine, il principio compie il suo atto nel termine, atto di ricevimento semplice, o anco d'azione, e sussiste come ente uno. Qualora dunque il termine appartiene alla forma subiettiva e reale, il principio ricevendolo agisce su di lui, lo si attua, lo si accomoda, a sè l'unifica, e tutto ciò in conseguenza della *forza entica*, di cui abbiamo parlato. Ora, questo *termine reale* è un' altra natura, diversa da quella del principio a cui è termine. Ma non può esistere una natura reale senza qualche attività. Pure il concetto di *termine* importa quello d'inerzia e di passività. Nella natura dunque che costituisce il termine reale che appartiene all'ordine subiettivo, è necessario distinguere due elementi: 1° la condizione di puro termine; 2° e una attività, di cui rimane nascosto il subietto. L' analisi in fatto del termine del principio sensitivo ci condusse a distinguere in esso i due concetti di pura *materia*, e di *corpo* (*Psicol.* 212—218; *Antrop.* 247 *segg.*), a riconoscere nel corpo una *forza* (*Ideol.* 882 *segg.*), e nello stesso tempo un'*estensione* in cui quella si

diffonde, nella quale estensione appunto stá la qualità di termine inerte, ed a spiegare l'esistenza di quella forza coll'ammissione d'un principio nascosto, che la produce, e che noi dicemmo *principio corporeo* (*Ideol.* 855 — 856). Dovendosi dunque riconoscere nel termine reale una *forza* che come tale non ha ragione di termine, in questa forza appunto è da cercare la *causa* dell'unione tra il principio ed il termine, e la causa delle vicendevoli azioni tra la forza del principio e quella che si manifesta nel termine, per così fatto modo, che « la forza che giace nel termine unendosi (non come principio a principio, ma come attività d'un principio a principio) colla forza che è il principio stesso, fa sì che questo possa esercitare un'azione, la quale finisce nella natura straniera del termine ».

Nel *termine reale* dunque non si ravvisa mai il principio, ma si ravvisa l'*attività* d'un principio occulto, che chiameremo attività finale. Or niente ripugna, che un'attività subiettiva finale s'unisca ad un principio subiettivo, perchè con ciò non avviene altro che un riunirsi delle parti divise dell'attività subiettiva, che per sua natura è una. Se l'attività finale d'un principio s'unisce ad un altro principio, non ne viene che gli stessi principî s'uniscano, ma solo l'attività finale dell'uno s'unisce all'altro, che di essa s'accresce acquistando l'atto di essa. Il termine reale però rimane sempre una natura diversa da quella del principio, e l'attività finale che nel termine si manifesta, benchè s'unisca al principio che è primo atto, pure rimane attività finale d'un altro principio che n'ha il dominio come di attività finale sua propria. Quindi è, che la natura del termine può essere modificata da altre forze diverse da quella del principio a cui si fa termine, il quale non ha il termine in sua piena balìa. Poichè quell'attività finale che è nel termine può venire associata a sè da altri principî ancora (rimanendo sempre l'attività d'un principio nascosto), e così può accadere una lotta tra più principî che tendano ad associarsi la stessa attività, e per essa a rendere a sè termine quello che è già termine costitutivo d'un altro subietto. Quindi c'è una azione e una passione tra principî, che contendono per unire a sè l'attività finale d'un principio nascosto, e così acquistare un termine: e però l'attività finale, e il termine in cui si trova,

patisce dall'uno e dall'altro principio che se li contendono; i principî poi sono l'uno verso l'altro passivi non immediatamente, ma per ragione del termine, che un principio vuol rapire e sottrarre all'altro.

Acciocchè quindi esista un ente subietto non intellettivo, conviene che sia dato un principio e un termine reale; e il termine reale gli è dato per mezzo dell'attività finale che giace nella natura del termine. Il termine si congiunge al principio quando l'*attività* che è nella natura del termine si continua al principio, per modo che questo se la possa appropriare. Appropriata che se l'abbia, il principio per mezzo di quella attività finale estende al termine il suo atto, e così vien terminandosi. Costituito l'ente principio-termine, per la forza entica egli rattiene a sè la natura del termine, e agisce in essa conformandola secondo le proprie leggi. Ed è per questo, che il principio sensitivo ha virtù di muovere il corpo. Egli fa uso, movendolo, dell'*attività finale* che è nel corpo, e che diventa sua perchè raggiunta a sè principio; e quindi le leggi degli istinti vitali e sensuali da noi esposte nel secondo degli Antropologici e nell'ultimo de'Psicologici. Ma il termine stesso soggiace a modificazioni, che hanno luogo ogni qual volta la natura d'un termine viene al contatto con un altro termine: e per *contatto* intendiamo « l'unione della forza finale, che è in un termine, colla forza finale che è in un altro termine ». Per questa unione nasce la lotta. Se i principî, che erano in que' termini, non hanno che il primo atto che termina nell'estensione corporea, essi s'adunano in un solo; ma se trattasi di principî che hanno già di più gli atti dell' eccitazione e dell' organizzazione armonica, insorge la lotta tra le attività di que' principî, ciascuno dei quali vuol conformare il termine esteso a suo modo, secondo le leggi della propria attività, muoverlo di moti intestini, e organizzarlo a sè. Onde chi vince, sottrae all'altro principio il suo termine eccitato ed organico.

1438. Se or noi riassumiamo, dovremo dir così:

1° Il concetto di azione, e di passione nasce dalla relazione che passa tra il principio, e un termine di natura diversa dal principio.

2° Quella maniera d'azione che consiste nel solo *ricevere*

ha luogo quando la natura del termine è tale, ch' essa è per sè *termine*, e non ha bisogno d'altro che d'essere ricevuta, acciocchè sia termine. Questo non avviene, che di ciò che è un termine impassibile e immodificabile. Tale è l'*essere obiettivo* che informa il principio intellettivo. Immodificabile e impassibile è anche il termine subiettivo della pura estensione: ma di questo parleremo in appresso.

Questa maniera d'azione, che riguarda l'essere obiettivo, sia *intuizione* o altra operazione intellettiva, è bensì causata dalla presenza del termine, tale per essenza, ma non passa nel termine, finendo nel subietto: onde noi la chiamiamo *azione intransitiva*, la quale altro non fa, che produrre nel subietto una attualità sua propria.

3° Quella maniera d'azione che è ad un tempo *ricevere* e *azione modificatrice* è un'azione del principio, il quale non solo *riceve* il termine, ma per potere pienamente riceverlo e in sè congiungerlo, il *modifica*. Quest'azione ha luogo quando la *natura* del termine, diversa da quella del principio, non è termine per sè stessa, ma deve esser fatta termine dal principio stesso, mediante una modificazione ch'egli le imprime, ossia un'attualità ch'egli stesso le dà, acciocchè possa essere a pieno suo termine.

Di questo abbiamo un esempio nell'unione del *principio sensitivo* col suo *termine corporeo*, della quale unione abbiamo pur ora fatto l'analisi.

1439. Da quest'analisi risultano diversi modi d'azione e di passione; ripassiamoli.

a) Nel termine corporeo due elementi si manifestano: 1° forza, ossia causa di moto; 2° estensione (*Ideol.* 750-753, 871, 1207/n.). La *forza* non ha propriamente natura di puro termine, perchè è attività, e ogni attività è propria de' principî. Questa forza, che si manifesta nel corpo, non appalesa il principio subietto al quale possa appartenere; ma pur questo, che rimane nascosto, ci deve essere, e noi l'abbiamo chiamato *principio corporeo* (*Ideol.* 855), mentre la forza quale apparisce ne' corpi fu da noi chiamata *attività finale*, che è quella in cui finisce l'azione d'un principio senza uscire da se stesso. Ora, attività e attività non sono concetti opposti, e però « l'attività

è atta, se impedimento non trova, ad adunarsi, e accumularsi insieme con altra attività subiettiva », e da questa dignità metafisica deducemmo l' unificazione de' principi (*Psicol.* 667, 180 *segg.*). L'attività finale dunque che è ne'corpi, e che trae l'origine dal principio corporeo come da un suo subietto nascosto, s'unisce col principio sensitivo, per un atto di questo che se l'appropria e la rende a sè stesso termine, cioè sensibile (*Psicol.* 291 *segg.*). Nell'esser data quell'*attività finale* che è ne' corpi al principio sensitivo come sua continuazione, e nell'atto dello stesso principio che terminando in essa se l'appropria rendendola suo sentito, consiste l'unione dell'anima sensitiva e del corpo, ed è la costituzione dell'*ente animato*.

E qui s'osservi attentamente, che ciò che il principio sensitivo fa in rispetto alla detta attività finale, è di renderla *suo sentito*, onde il *sentito* si distingue dalla detta attività come un *fenomeno sensibile* sopraggiunto alla medesima. A questo fenomeno, che ha ragione di puro termine, appartiene l' *estensione*, di cui rimane così vestita quell'attività finale. Poichè quest'attività finale, in quanto è estesa, in tanto è veramente termine sensibile, e così ha la condizione di cosa inerte, che è la condizione del termine come puro termine.

Questa è l'*azione entica* e costitutiva del principio sensitivo corporeo, la quale, essendo determinata dall'atto creativo, non può mai, per alcuna forza finita, interamente annullarsi (*Psicol.* 663 *segg.*).

b) Il Principio sensitivo dunque, già costituito ente nel suo termine coll'aversi unita e appropriata l'attività finale, per mezzo di questa ridotta in poter suo, può produrre, dentro certi limiti, il movimento, tanto nel proprio corpo, quanto ne' corpi esterni connessi col suo, come abbiamo dichiarato nella *Psicologia* (288 segg. 1813 segg.).

Questa sarà da noi detta in generale *azione motrice dell'animale*, che si divide in quelle diverse specie che noi annoverammo nell'ultimo de' Psicologici, e che si distingue dall'*azione entica* dell'animale, da cui però trae la sua prima origine.

E si noti come quest'*azione motrice* è pura azione, e non anco ricevimento, e distinguesi da quell'azione che, come abbiam detto, è un *ricevere con azione modificatrice*. Questo

ricevere con azione modificatrice è solo proprio di quell'atto con cui il principio sensitivo riceve la natura del termine, modificandola e appropriandosela.

c) In queste due maniere d'azione del principio sensitivo comincia ad apparire la *passività*. Poichè nell'una e nell'altra il termine viene modificato dal principio: nella prima maniera venendo reso sensibile e vestito d'estensione, nella seconda venendo esso mosso, e così modificato non in sè stesso, ma nella sua relazione collo spazio.

Questi dunque sono i primi due generi di passività che si ravvisano nella natura, l'uno e l'altro appartenente al termine del principio sensitivo:

1° passività dell'attività finale manifestantesi ne'corpi, che consiste nell'esser fatta un esteso sensibile — *sentimentazione*.

2° passività d'esser mosso — *mobilizzazione*.

Ma questa dottrina rimarrebbe ancora involta in una grande oscurità, se non aggiungessimo qualche spiegazione maggiore.

A.

Sentimentazione della realità corporea.

1440. La *sentimentazione* si spiega con questi principî:

a) Noi distinguiamo colla nostra mente la materia corporea da noi stessi, e dal nostro principio che la sente: dunque essa è un'entità diversa da noi, e dal principio senziente.

b) Ma il corpo materiale ed esteso, alla sua maniera, è a noi *sensibile*: ora, la sensibilità non può esser altro che cosa nostra, perchè è solo il nostro proprio sentimento, che è sensibile a noi (*Psicol.* 281, 316). Ci sono dunque due elementi nel corpo sentiti: l'uno che non dipende da noi, ed è quello a cui diamo il nome di *realità pura*; l'altro che dipende da noi come termine *proprio* del principio sensitivo, ed è il sentito esteso, in quanto è sentito esteso.

c) Se non che, questi due elementi si trovano insieme congiunti indivisibilmente, perchè ciò che è *sentito esteso* è la stessa realità che si considera dall'intendimento astratta dalla sensibilità,

cioè non colla relazione di sentita, ma come essente qualche cosa in sè medesima. Come questo si spiega?

Due sono le cose da spiegarsi:

1° come il principio sensitivo apprenda una cosa che non appartiene alla sua natura;

2° come ella possa essere resa da lui sensibile.

1441. Cerchiamo di rispondere diligentemente a queste due questioni; e per farlo, cominciamo dal domandare: « Che cos'è la materia corporea, qual si presenta al pensiero che la pensa assolutamente, e non come già sentita? ».

Rispondiamo richiamando alla mente, che un subietto principio non può esistere in sè medesimo con un atto solamente iniziale, e non terminato, e che però deve avere un termine. Supponendo che quest'ente subietto abbia un termine in sè stesso, questo termine non è d'altra natura da quella del principio, ma costituisce con esso una sola natura: l'azione entica poi del principio che costituisce se stesso come ente è allora di quelle azioni, che abbiamo dette *intransitive* perchè nulla operano in un'altra natura, ma solo producono un'attualità nel subietto stesso, colla quale il subietto si pone come ente e si perfeziona. Questo avviene in Dio, ente perfettissimo, nel quale i suoi due termini personali hanno una natura identica col loro principio fontale. Facciamo ora la supposizione che lo stesso o il simile possa avvenire in altri enti finiti sì, ma di condizione eccellente, a ragion d'esempio negli spiriti o in alcuni di essi. Il proprio termine, il termine della loro azione entica, sarebbe in tal caso un termine finito, perchè sono enti finiti: ma sarebbe nella loro stessa natura, e non di natura diversa. Questo termine non potrebbe separarsi dal principio ed esistere da sè solo, ma potrebbe comparire separato relativamente ad un altro ente che lo percepisse. Abbiamo veduto che l'ente si scompone per astrazione divina: si scompone del pari per l'astrazione d'altri enti intellettivi, e non solo per tale *astrazione*, che non sarebbe che un pensiero parziale, ma anche per le *percezioni*, che hanno natura, rispetto all'ente percipiente, di pensiero perfetto (*Sistema* 74-76 *Ideol.* 1431 *segg.*); e lo stesso avviene nell'ordine del sentimento rispetto all'ente senziente. Ciò che cade nel sentimento è separato da ciò che non

vi cade, per colui che sente: ciò che cade nella percezione è separato da ciò che non vi cade, per colui che percepisce: è una separazione relativa, che non ha luogo nella cosa sentita o intesa che sia considerata non come sentita o come intesa, ma come subietto assoluto. Se dunque ciò che forma il termine proprio, e non straniero (1), d'un ente subietto, venga sentito da un altro ente, senza che quest'altro ente senta l'ente principio a cui appartiene quel termine, e venendo sentito venga anche inteso ossia percepito come sentito, in tal caso quel termine rimane separato, relativamente a chi così lo sente e lo percepisce, dal suo principio, e diventa una cosa da sè, un'entità di cui non si vede alcun principio. Ora, questo appunto è il caso della materia corporea, considerata non ancora come sentita, ma in sè stessa, come un'entità avente una propria esistenza. Quindi si ha la definizione ontologica della materia corporea, che ci rivela, per così dire, ciò che v'ha in essa di più misterioso, la qual definizione è la seguente:

« La materia corporea è il termine (e più tardi vedremo che è un termine non del tutto quiescente, ma che ritiene in sè dell'attività del principio) d'un ente principio (principio corporeo), sentito e percepito da sè solo, diviso dal suo proprio principio ».

1442. Quello in fatti che ci ha di più misterioso in questa entità che si dice *materia corporea* è la sua oscurità e inintelligibilità: dichiariamo in che l'oscurità della materia corporea consista.

Due sono i gradi della cognizione nostra d'un ente qualunque.

(1) Il concetto di *straniero* è relativo: relativo, dico, a quella natura o a quel subietto di cui si dice una cosa essere straniera. Quindi la detta parola *straniero* riceve diversi significati effettivi. Quando diciamo che un termine è *straniero*, riferiamo questa parola al *principio* dell'ente, e non a tutto l'ente. In fatti il corpo non è straniero all'ente uomo, ma è straniero al principio razionale, perchè non è un prodotto della forza entica di questo principio. All'incontro possiam dire, che la forza motrice sia straniera al corpo mosso, onde ottimamente definisce in questo significato la parola *straniera* S. D. Poisson nel suo *Traité de Mécanique* n. 2, dicendo: *nous reconnaissons toujours que ce changement (de l'état de repos à l'état de mouvement) est dû à l'action d'une cause étrangère, etc. sans laquelle nous concevons que ce corps pourrait d'ailleurs exister.*

Col primo grado noi ne conosciamo l'*esistenza*: dico tanto l'esistenza possibile per mezzo dell'idea nella quale lo intuiamo, quanto la sussistenza per mezzo dell'affermazione. Poichè ogni qual volta noi abbiamo, a ragion d'esempio, una sensazione nuova, dobbiamo dire: « qui esiste un ente, cioè una causa che ce l'ha prodotta ».

Col secondo grado noi conosciamo altresì le *condizioni intrinseche dell'esistenza in sè di quell'ente*. Queste condizioni intrinseche sono le parti costitutive dell'essenza dell'ente in sè. Poichè se noi conoscessimo una o più di queste parti e non le altre, avremmo abbastanza per dire: « qui c'è un ente », ma poichè quelle parti che vediamo non danno tutte le condizioni richieste acciocchè esista come ente, ci rimane tuttavia nascosto il modo della sua esistenza, e la natura di esso, e in una parola quelle intrinseche condizioni, per la mancanza di alcuna delle quali l'ente non può esistere in sè. Ne conosciamo dunque l'esistenza per un indizio che ce la fa argomentare, e non già perchè conosciamo veramente l'ente in se stesso (*Ideol.* 1454, 620). Di che al pensiero si rappresenta un'antinomia, che si può esprimere in queste due proposizioni:

Questo è un ente, perchè opera in me;

Questo non è un ente, perchè gli manca ciò che è necessario a far che sia un ente.

La quale antinomia si concilia rettificando la prima proposizione, e riunendo l'una e l'altra in questa sola: « questo ch'io sento o percepisco m'induce a conchiudere che esista un ente, e come un ente m'è forza considerarlo, perchè mi apparisce come stante da sè; pur questa mia è una considerazione dialettica la quale veste della forma di ente ciò che non è tale in sè, ma che dev'essere però appartenenza d'un ente a me nascosto ».

Un ente dunque, ossia ciò che noi prendiamo per un ente, può avere due specie d'oscurità o d'inintelligibilità in se stesso.

1° Può essere inintelligibile in modo, che non abbia in se stesso alcuna luce intelligibile che ne faccia conoscere l'esistenza; e questa oscurità è comune a tutti gli *enti finiti*, che non sono in sè stessi null'altro che forma reale, e non essere,

e poichè l'essere solo è intelligibile per sè, hanno tutti bisogno delle idee, affinchè si rendano intelligibili;

2° Può essere inintelligibile anche veduto nell'idea che ne mostra l'esistenza, quando esso non abbia in sè le condizioni intrinseche per le quali può esistere in se stesso, apparendo allora come un rudimento di ente, e non come un ente: s'intende allora che esiste, ma rimane tuttavia nascosto come esista.

I soli enti che sono principî subietti col loro termine hanno il secondo grado d' inintelligibilità, benchè vadano scevri del primo, se finiti. Ma il termine separato dal principio ha tutti due i gradi d'inintelligibilità; e questo è quello che spiega l'oscurità della materia corporea, che è appunto un termine separato dal principio.

Si domanderà, se vada soggetto alla stessa doppia oscurità il principio separato dal termine. E si risponde, che questo non può aver luogo; poichè il principio non può essere separato dal termine per via di sensione o di percezione, non cadendo così separato nel sentimento, ma solo il possiam separare per astrazione, e quando il separiamo, allor l'abbiamo già prima conosciuto ultimato nel suo termine.

1443. Veniamo ora a rispondere ai due quesiti che c'eravamo proposti, il primo de' quali era: « come il principio sensitivo apprenda una cosa che non appartiene alla sua natura ».

Per intendere questo, si consideri, che il concetto di principio, fino a tanto che si pensa privo d'ogni termine, è perfettamente indeterminato e però è universale, per modo che ha la possibilità di venir determinato da tutto ciò che abbia natura di termine. Niuna ripugnanza si scuopre nella natura che presenta il concetto di *principio* in genere, ch'egli riceva un termine qualunque, essendo egli ancora indifferente ad ogni natura terminativa, e non avendo i principî (da sè soli considerati, cioè privi di ogni relazione co' termini) differenza alcuna.

Questa indifferenza del principio in genere ad ogni termine si conferma dal considerare, come avvenga la moltiplicazione de' principî e de' termini. Abbiamo veduto, che questa è l'opera d'un intelletto eterno, che esercita un'astrazione divina sull' essenza dell' essere infinito, che è egli stesso. Ora

l'Essere infinito è un principio perfetto, che ha un termine perfetto. In un termine perfetto si contiene eminentemente tutto ciò che può aver natura di termine, e però anche il principio perfetto ed assoluto giunge col suo atto a tutta la natura terminativa. Se dunque da quel principio che finisce il suo atto in tutto ciò che ha natura terminativa, per astrazione si dividano certe attività quali principî, rimane in libertà dell'Intelletto astraente di conservare a tali principî la potenza di terminare in qualsiasi de'termini speciali divisi, per astrazione, e segregati dal termine assoluto che tutto abbraccia. Non rimane dunque alcuna difficoltà a concepire, che un principio possa avere per suo termine un'entità terminativa qualunque, benchè questa entità sia termine, cioè *attività finale,* d'un altro principio. E attività finale io chiamo quel termine, che è proprio del principio , e non costituisce un'altra natura diversa dalla sua, ma una sua attualità solamente.

1444. Veniamo all'altro quesito: « come una natura straniera possa essere resa sensibile da un principio sensitivo, che non è il principio naturale e proprio di essa ».

Se questo avviene, il principio sensitivo che fa suo termine la natura straniera dovrà avere un doppio sentimento, cioè:

1° Sentire quella natura come un'altra, come non atta ad essere da lui tutta penetrata, per modo da rendersi tutta sua, da convertirsi in una pura attualità di sè medesimo;

2° Sentire nondimeno quella natura per una relazione di sentimento a sè stesso, per modo che il proprio sentimento, in quant'è attualità sua subiettiva, s'espanda, per così dire, su quella natura, e la involga e comprenda in se medesimo.

Questi due fatti avvengono appunto nella percezione sensitiva del corpo nostro, e più distinti ancora nella percezione sensitiva de'corpi esteriori al nostro. E già l'avveramento, per osservazione, di questo doppio fatto conferma la teoria.

Per ispiegare dunque questo fatto, è da considerarsi prima qual sia la *natura terminativa* in se stessa illimitata, e poi quale sia resa per via dell'astrazione che sopra di essa si può esercitare.

Si ricordi dunque, che la *natura terminativa* è essenzialmente *relativa* al principio, sia questo sensitivo, o intellettivo,

o tutt'insieme; di maniera che ella per sè stessa è *sentita* ed *intesa*. Solo quand' ella per astrazione si spogli della qualità d'*essere intesa*, ella rimane davanti alla mente come solo *sentita*, e quando si spogli anche della qualità di essere *sentita*, rimane come un'entità perfettamente oscura, che è quella che diciamo *realità pura*, di cui una specie almeno è la *materia corporea*. E questo è così vero, che la *realità pura* nè cade, nè può cadere sotto alcuna percezione sensitiva, e quindi molto meno sotto percezione intellettiva: di maniera, che noi non abbiamo alcuna prova ch'ella esista da sè, ma solo per astrazione la deduciamo dal nostro sentito, come un che di straniero rinchiuso in esso. Nè dobbiamo illuderci se ci sembra di pensare a un corpo anche rimosso da'nostri sensi e chiuso in un armadio, poichè noi non pensiamo a quel corpo, se non come a una realità già sentita da noi, vestita insomma di sensazioni, delle quali se fossimo stati privi, noi non potremmo pensare quel corpo dentro quell'armadio. Il qual fatto incompiutamente osservato fu cagione a Berkeley di definire il corpo un gruppo di sensazioni, e quindi negarne la realità. Ma il vero si è, che c'è la realità, ma sempre involta nel sentimento, e non possibile a separarsi da questo.

Poichè dunque il concetto generale, e non ancora determinato, di principio è quello di aver relazione con tutto ciò che ha natura terminativa e che lo determina, e poichè quindi non è più a maravigliarsi che possa terminare nella realità corporea, non rimane se non a dire, come possa terminare in essa. Il principio sensitivo essendo vivente come ogni principio reale, e quindi essendo senziente, tutta la sua attività dev'essere sensibile, ossia sentita incominciando dall'*inizio* dell'atto fino all'*attività finale*, che è l'ultimo estremo dell'atto del sentimento. Se dunque questo principio sia tale, che non possa uscire all'atto se non a condizione che gli sia dato un termine, intorno a cui eserciti la propria attività, questo *termine* o egli dovrà renderlo, per la forza della sua propria natura, o non potrà renderlo *tale*, ma solo modificarlo operando sopra di lui. In fatti tutta l'attività propria dell'uomo ha bisogno, acciocchè si spieghi, d'una materia intorno a cui operare, altramente ella si rimane raggricchiata e inerte. E questo avviene, perchè il principio sen-

sitivo è un puro relativo, come principio, e non è essere, onde non può produrre che un altro relativo a sè dispiegandosi, il quale è il sentito. Ma il principio sensitivo animale non ha il *sentito* in sè stesso: deve dunque operare spiegandosi in un'altra natura, che sia atta a divenire suo sentito. Quest'altra natura, non può produrla da sè stesso, perchè non l'ha, essendo egli puramente un inizio d'atto; nè può produrla dal nulla, perchè, non essendo egli essere, non può dare l'essere al nulla. Non rimane dunque altro, se non che gli venga data un'altra natura che per la propria condizione sia terminativa, nella quale operando possa produrre il relativo a sè, cioè il sentito. Il sentito dunque, prodotto dal principio sensitivo nella realità materiale, non è questa stessa realità, ma è il sentimento in essa prodotto dal principio senziente: il qual sentimento, come puro sentimento, è della stessa natura del principio, e però da noi si chiama subiettivo. Ma questo sentimento, essendo relativo, suppone qualche cosa che esista in sè assolutamente, e questa è la realità pura, la quale non è mai sentita nella sua nudità (e sarebbe lo stesso come dire sentita e non sentita), ma è sentita come sostegno, ossia come condizione necessaria del sentimento, ed è ciò che chiamiamo la *sostanza corporea* o materiale. Questa sostanza corporea o materiale dunque non è che la materia, intorno a cui il principio senziente opera, e operando compie il suo atto essenzialmente sensibile, producendolo alla sua estremità che è il sentito; perchè l'atto di sentito, ultimato che sia, deve essere il sentito, stantechè il sentito è ciò che resta dopo che l'atto di sentire è tutto fatto, e così fatto, sta. Ma poichè ciò che fa questo atto è un relativo, e il relativo non può esser fatto che nell'assoluto, l'assoluto, che nel caso nostro è la realità pura, conviene che sia dato al principio sensitivo, acciocchè egli possa in esso fare il relativo, cioè il sentito.

1445. Insorgerà qui la seguente difficoltà: « Voi dite, che la realità pura dee esser data al principio sensitivo, acciocchè possa fare quell'atto che è vôlto a produrre in essa il relativo sentito. Gli è dunque data la realità anteriormente al sentito, ch'egli in essa produce. Ma come gli può esser data? può il principio sensitivo averla, se non la sente? ».

Rispondiamo, che il principio sensitivo, essendo anch'egli un relativo come principio, deve avere di conseguente la sua realità assoluta, in cui sia quel principio, indivisibile e contemporanea ad esso; poichè abbiamo già detto prima, che il principio sensitivo è più della realità pura e contiene questa, come il principio intellettivo è più del sensitivo e contiene questo non separato, ma in sè unificato. Se dunque il principio sensitivo è anch'esso realità (chè ogni realità è principio o termine), niuna maraviglia che un'altra realità ad essa si congiunga e continui, chè ogni realità finita è atta, come tale, a continuarsi con altra realità. È dunque questa congiunzione della realità corporea colla realità del principio sensitivo, che precede, non certo cronologicamente, ma sì logicamente, l'atto del principio sensitivo, col quale producendo in essa il sentito, si pone come subietto per la forza entica.

E in fatti anche la sola osservazione ideologica ci conduce ad un simile risultato, perchè con essa si trova (facendo l'analisi dell'inteso, del sentito, e del reale puro) che nel *sentito* si contiene il reale, e di più, che nell'*inteso* si contiene il sentito: di maniera che l'inteso è il maggior contenente che abbraccia l'altre due entità, ma al suo modo; e il sentito è un contenente maggiore della realità pura e l'abbraccia, ma anch'esso al suo modo; e la realità pura non mai esiste da sè, non mai fuori de' suoi contenenti (*Psicol.* 256 *segg.* 75 *segg.*).

1446. Così ci sembra già avanzata non poco la spiegazione della *sentimentazione*. Ma poichè il *sentito corporeo* non presenta solamente le qualità di natura terminativa, per sè inerte e in qualche senso passiva, ma anche fenomeni attivi, come apparisce dall' impenetrabilità de' corpi, e dalla comunicazione del moto, indizî manifesti dell' esistenza d'una forza; perciò nella *realità corporea* noi abbiamo riconosciuto un'*attività finale* a noi non appartenente. Ora, ogni attività esige un subietto o principio di cui ella sia, perchè il subietto è ciò che v' ha di primo in ogni ente, e non si può concepire l'esistenza d'un secondo, senza ammettersi l'esistenza d'un primo. La necessità del raziocinio ci condusse a conchiudere, che quell'*attività* che dicemmo *finale*, perchè non è principio e non mostra tutto il principio in se stessa, abbia un subietto a noi occulto, che chiamammo prin-

cipio corporeo, e che non potrebbe essere che uno spirito puro. Conviene dunque, che l'*attività finale* di questo spirito sia quella che si congiunge col principio sensitivo come suo termine, in quanto questo è reale; e costituisce il corpo di lui, producendo l'animato, o l'animale. A noi infatti il nostro corpo apparisce come una pura e insensata realità, che noi ravvolgiamo col nostro proprio atto sensitivo, così producendo in essa il nostro sentito. Ma ella in sè ci appare come realità pura e insensata quasi un substrato del nostro sentito, e però non totalmente dal nostro atto di sentire penetrata e resa sentita, appunto perchè noi non partecipiamo della vita sensitiva del suo proprio principio. Quello dunque che a noi è realità pura e insensata perchè attività divisa dal suo principio vivente, non può esser tale a quello stesso suo principio, subietto vivente. A lui è attività *propria* sensibile del suo sentimento. E quindi medesimamente a lui non è già data come una natura straniera, ma è da lui prodotta colla sua forza entica, avendo così in sè il suo proprio sentito o termine, che sarebbe la sua propria attività finale. Diciamolo dunque di nuovo: quello che è per noi *realità pura terminativa*, per lo spirito puro di cui parliamo è *attività finale*, a noi termine straniero, a lui termine proprio, e così in questa *entità* avente due relazioni affatto diverse, l'una collo spirito puro, l'altra colle anime sensitive, sta il nesso e la via di comunicazione tra gli spiriti puri, e gli spiriti vestiti di corpo; poichè questi sono appunto costituiti tali dall'attività finale di quelli.

Con questa teoria ontologica della *sentimentazione*, che è anche quella dell'*animazione* elementare, si spiega inoltre il perchè l'animale, diremo l'uomo in quant'è animale, nel sentimento fondamentale perfetto non senta alcuna *passività* dal corpo, benchè *riceva* la realità che egli stesso rende a sè sentita. La ragione si è, perchè egli la riceve in quant'è reale, anteriormente (d'ordine logico) alla sentimentazione: la riceve come una realità che gli manca in cui possa ultimare il suo atto, non per via d'azione e di passione, ma di semplice congiungimento ossia continuazione della propria realità. Avendola poi, egli spiega e compie in essa il suo atto rendendola a sè sentita; e quest'è attività, e non ancora passività, cominciando

solo la passività per esso, come diremo, quando trova ostacoli a spiegare il suo atto naturale.

1447. Riassumendoci ancora, ne' corpi da noi sentiti e percepiti si ravvisano due elementi: l'uno estrasoggettivo, e questo è la *realità pura* che non ha esistenza da sè sola, ma come esistente in sè si concepisce dalla mente, e se ne fa l'ente *materia*; l'altro soggettivo, e questo è la relazione di sentita, relazione prodotta dal principio senziente in essa: ciò che si pone in essa di sentimento è il *termine subiettivo*, è il relativo del principio sensitivo, ossia sua *attività finale*, che non nasce da sè, ma per l'acquisto d'una realità straniera, e che nella presente vita nè pure sta del tutto da sè, esigendo che sotto ad essa attività finale sensibile quasi substrato stia la materia, per le ragioni dette.

È facile distinguere questi due elementi del sentito corporeo; poichè se non sentiamo una passività in noi nella stessa animazione, o certo non possiamo osservarla, parendoci di sentire in essa noi stessi, tuttavia molti altri fenomeni della sensitività corporea ci discoprono la forza estrasoggettiva, o realità straniera a noi: tutti, dico, i fenomeni ne'quali il nostro principio senziente soffre e lotta, o quelli ne' quali osserviamo una lotta tra corpi indipendente dall'attività del nostro principio medesimo.

1448. Ma veniamo alla considerazione speciale dell'estensione, che entra certamente nella sentimentazione de' corpi. Avviene forse lo stesso per riguardo allo spazio puro? Presenta forse anche questo i fenomeni d'una lotta col principio sensitivo, che accusi una natura e forza straniera?

Lo spazio pure ci si presenta come termine del principio sensitivo: ma senza dare segno alcuno di mutazione o d'opposizione al medesimo. Non si ha dunque in esso alcuna prova da indurci ad ammettere, che esso sia, o contenga una forza straniera. Così pure il principio animale non può esercitare alcuna azione sullo spazio, onde colla sua unione allo spazio egli non acquista una nuova forza o virtù, ma lo spazio è dove finisce e riposa il suo atto, senza che si dia un atto ulteriore, come avviene per riguardo alla forza corporea, di cui il principio sensitivo viene in signoria colla sua unione al corpo. Noi

abbiamo oltracciò dimostrato nell'Antropologia e nella Psicologia, che un principio sensitivo non è mai disunito dallo spazio come da suo termine; e di più, che lo spazio puro è talmente semplice, che non può non essere un *termine identico* per ogni principio sensitivo: di che abbiamo conchiuso, che se i principî sensitivi non avessero altro termine, non potrebbero essere differenziati, nè moltiplicati, ma un solo principio sensitivo potrebbe esserci, e non più (*Psicol....*). Di che ancora concludemmo, che il principio sensitivo dello spazio è antecedente ai principî animali; e che questi tutti in lui si radicano, e da lui uscendo, per quell'attività che spiegano quando sono loro dati de'termini propri, s'individuano. S'aggiunga, che non c'è sentimento animale che non sia contenuto dall'estensione, onde noi fummo condotti a definire lo spazio « un modo del sentimento fondamentale o animale » (*Ideol....*).

1449. Il che tutto considerato, siamo condotti alla seguente teoria ontologica dello spazio.

I. Lo *spazio puro* è il termine naturale, e non straniero del principio sensitivo, egli è il *fine della sua attività* dove questa trovasi esaurita, e però dicesi da noi *termine quiescente*, benchè da esso poi ricominci l'attività quando s'aggiunge la materia corporea.

È poi da notarsi, essere assai difficile formarsi il giusto concetto dello *spazio puro*; poichè conviene astrarre da tutti i corpi e movimenti: non pensare più nè a limiti, nè a luoghi determinati: dimenticare lo stesso nostro corpo. Il fenomeno che dopo ciò rimane dello spazio a molti parrà nulla, ma a torto; perchè una sottrazione non lascia una differenza uguale a zero, se ciò che si è sottratto non sia uguale a quello da cui si è sottratto: qui poi non abbiamo sottratto che i corpi dal fenomeno, e dall'apprensione totale: onde ci dee rimanere il residuo spazio. Se non che, questo fenomeno dello spazio residuo non si presta all'imaginazione, che è de'soli corpi, nè gli si può applicare misura, chè ogni misura è posteriore a lui: tuttavia è qualche cosa che sembra, comparato allo spazio misurato e distinto per mezzo de'corpi, uno spazio potenziale. Ciò che rende difficile a intendere che lo spazio non sia qualche cosa di diviso dal principio, ma una sua appartenenza naturale, la sua stessa ultimazione, si

è questo, che la mente nostra è sempre portata a pensare lo spazio che già riveste la realità straniera ed interna; laddove conviene, come dicevamo, prescindere da questa, e concepire lo spazio puro: allora solo s'intende, che esso non è nulla per sè d'esterno, ma unitissimo al principio che lo sente. Oltracciò conviene riflettere, che noi uomini non siamo il principio dello spazio, ma siamo principî razionali, onde niuna maraviglia che lo spazio ci appaia come cosa da noi diversa. Lo stesso animale puro non è il principio dello spazio, ma questo principio sta in lui come il genere nella specie: onde egli stesso, in quant'è specie ed individuo, deve sentire nello spazio qualche cosa datagli come natura generica, e non qualche cosa che egli stesso produca come principio animatore del corpo.

Noi distinguiamo dunque tre cose:

1° Un *fine dell'attività,* termine quiescente;

2° Un'*attività finale*, termine che ritiene vita dall'attività del principio;

3° E un *termine straniero,* che non può mai essere un termine quiescente, ma un termine attivo.

Laonde lo spazio, che rispetto al principio sensitivo ha il concetto di fine dell'attività del medesimo, dove questa s'acquieta giunta al suo estremo, e che perciò è termine proprio del principio sensitivo, e solo per *astrazione ipotetica* si può distinguer da esso, non potrebbe mai costituire il termine straniero reale d'un principio d'altra natura, appunto perchè non ritiene alcuna attività distinta da quella del suo principio che in esso finisce. All'incontro l'*attività finale,* oltre esser *termine proprio* del suo principio, può rendersi *termine straniero* d'un principio d'altra natura, perchè ha attività e realità, anche astrazione fatta dal principio dal cui atto procede, e però può continuarsi alla realità d'un altro principio e aggiungergli della sua potenza. Non ogni termine proprio dunque può rendersi termine straniero d'un altro principio, ma solo quello che è *attività finale*, e non quello che è semplicemente *fine d'attività*, che, separato dal suo principio, porge solo alla mente un concetto negativo, e relativo.

1450. II. Il principio sensitivo dunque è primieramente costituito ente subietto dalla sua forza entica finiente nello spazio puro,

e però questo è la sua forma primitiva. Ma il principio sensitivo in questa forma è un *indeterminato reale*. Per indeterminato reale non intendo cosa indeterminata in sè stessa (chè niente di reale può esistere che sia indeterminato), ma un *indeterminato relativo*, cioè comparato ad altri reali, quali sono nel caso nostro i principî animatori della materia. L'*indeterminato reale* pertanto non è altro, che un *genere reale*, che in sè non manca d'indeterminazione, ma che esiste identico, con altre differenze, in altri reali. A questo principio così costituito s'aggiunge un secondo termine ulteriore ossia la *materia corporea*, ch'è quella che lo specifica come principio animatore. Ora, unendosi la realità straniera al principio dello spazio, come suo termine, e dovendo renderlo suo termine col *sentimentarlo*, perchè il principio sensitivo non può avere altro termine che il *sentito*, perciò la prima cosa di sentito che produce in questo termine è lo spazio stesso. Poichè avendo per fine della sua attività e per sua forma primitiva lo spazio, nulla può sentire che non sia nello spazio. Che la *realità straniera* dunque, la quale si fa termine al principio sensitivo, sia estesa, questo nasce dalla sentimentazione, cioè dall'atto del principio dello spazio, nel quale spazio egli è obbligato a sentire tutto ciò che sente, essendo lo spazio il fine della sua attività. Questo primo termine corporeo è ciò che costituisce il corpo dell'animato. Che poi egli occupi uno spazio maggiore o minore, dipende dal numero dei suoi atomi; ma qual sia, qual debba essere la misura dell'atomo, questo dipende certamente dalle leggi intime a cui soggiace l'attività del principio sensitivo dello spazio in relazione colla quantità di realità che è nell'atomo stesso. In questa relazione tra la quantità che diremo intensiva della realità corporea, o la quantità comparativa d'estensione di cui la veste il principio sensitivo, è da riporsi l'origine della prima estensione corporea. Ma di qui appunto si raccoglie, che la *estensione assoluta* d'un corpo non è conoscibile, e anzi non esiste al tutto, ma solo esiste la *estensione relativa* de'corpi e degli atomi tra loro; essendo il rapporto tra l'estensione del corpo (estensione relativa), e quella dello spazio puro (estensione assoluta), incommensurabile. E non solo manca la *misura massima* applicabile all'estensione limitata, ma manca anche la *misura minima*, perchè non

c'è un minimo assoluto d'estensione che possa servire a misurare l'estensione de'corpi medesimi.

1451. III. L'estensione dunque sentita nel corpo con un tocco sensibile, che la differenzia dallo spazio vuoto, è l'opera del principio sensitivo avente lo spazio per essenziale suo termine: è il sentito esteso prodotto, nel qual sentito esteso rimane còntenuta, come *substratum*, una realità straniera. Ed è appunto di qui, che ebbe origine il concetto di *substratum*, di cui gli antichi fecero tant'uso, estendendolo indebitamente a tutte le sostanze anche spirituali. Egli è a cagione di questa realità straniera contenuta nel nostro sentito, che il termine corporeo sentito apparisce come doppio, cioè come soggettivo, e come estrasoggettivo: è per questo, che la stessa estensione si presenta anch'essa come doppia, altra soggettiva e appartenente al *sentito*, cosa nostra, cioè cosa del subietto senziente, e altra estrasoggettiva e appartenente al *corpo materiale* (*Ideol....*), cosa diversa dal subietto senziente, dal quale noi la dividiamo per astrazione tetica, ma che veramente a noi non si presenta esistente, se non come un elemento straniero dentro il sentimento. L'estensione soggettiva dicesi anche *estensione interna*, l'estrasoggettiva, *estensione esterna* (*Antropol....*).

Ed ecco l'origine di questo fenomeno maraviglioso che si dice *mondo esteriore*, dico il mondo esteriore noto e sentito a noi stessi. Infatti, se noi siamo da tanto, che possiam levarci dalla mente le immagini de'corpi, e ritenere il solo spazio puro, a lui solo ponendo attenzione, ci persuaderemo, che in tal caso non ci verrebbe in mente mai di dire, che lo spazio fosse qualche cosa di esterno piuttosto che di interno: questa distinzione non esisterebbe per noi. Concepiremmo piuttosto lo spazio puro unito a noi stessi come il puro sentimento nostro che ci costituisce: non ci cadrebbe in pensiero alcun movimento, anzi nè pure la possibilità o impossibilità di alcun movimento. Ma quando aggiungiamo allo spazio un altro termine, cioè un corpo, allora si manifestano nuove sorte di fenomeni. Poichè da una parte, questa nuova realità data al principio sensitivo non può essere suo termine se egli non la rende a sè sentita, dall'altra, egli non può renderla a sè sentita totalmente, perchè è una realità straniera, che non gli può appartenere totalmente. Ma la parte sentita e la parte non sentita è

indivisibile (1); quella viene dall'azione sensibile che fa intorno ad essa realità straniera lo stesso principio sensitivo: questa viene dal principio straniero, a cui appartiene in proprio la detta realità, e che la somministra e quasi cede al principio sensitivo. Il sentito dunque contiene un non sentito e straniero, e il senziente non potendo sentirlo come natura sentita, ne sente tuttavia l'esistenza come natura refrattaria e opponente. Ora, poichè prima legge del senziente è il dare a ciò che sente l'estensione, egli veste tanto il sentito, quanto la natura diversa e refrattaria, della medesima estensione. In quanto così trovasi una natura sentita ch'è vestita d'estensione, il senziente riconosce l'estensione ne' suoi propri sentimenti, cioè ne' suoi sentiti: in quanto poi la stessa estensione veste quella natura ch' egli sente come refrattaria, e contenuta nel suo sentito, ma resistente alla sentimentazione, in tanto ha il sentimento ossia la *percezione* d'un mondo esterioro, cioè diverso dal suo proprio sentimento, non esistente puramente per l'atto del sentimento, ma esistente nel sentito per un'altra cagione qualunque, diversa da quella dell'atto del suo proprio sentimento.

(1) Che nella realità corporea, termine d'un principio sensitivo, rimanga qualche cosa di non sentito, ma soltanto *percepito nel sentito*, si può concepire in due modi: 1° supponendo che il principio sensitivo senta soltanto la superficie di ogni atomo, nel qual caso l'interno dell'atomo rimarrebbe non sentito, ma pure determinato dalle superficie sentite, e dalla forza che in queste si manifesta; 2° supponendo che sia sentito tutto l'atomo, ma in esso rimanga una *forza latente*, che manifestandosi, all'occasione, si mostra refrattaria ad essere penetrata dal sentimento (essenziale piacere), e lotta con questo (in che sta il dolore), o si mostra attiva nella continuazione di più atomi. Noi abbiamo seguito in più luoghi questa seconda ipotesi: la prima nondimeno sembra più conforme al concepire comune, perchè si suppone sempre la sostanza corporea essere insensibile e del tutto nascosta; a favore della prima oltracciò si può addurre l'analogia d'un fatto degnissimo d'attenzione, ed è quello delle *sensazioni superficiali*, di cui abbiamo parlato nell'Antropologia. All'incontro, non abbiamo nessun fatto certo che ci mostri un sentimento solido, perchè, ove anche avessimo la sensazione delle sole superficie degli atomi, questi ci darebbero il fenomeno del solido per l'impossibilità d'avvertire le minime lacune che lascierebbero tali sentimenti innumerabili aggregati insieme in un solo. Il fatto certo dunque della sensazione superficiale ci dimostra almeno la possibilità d'un tal modo di sentire, e conferma che l'*estensione* è prodotta da un principio semplice, non potendo stare da sè la superficie che nulla ha di corporeo in sè stessa.

1452. Così si spiega la cagione, per cui da una parte egli sembra che l'anima sia nel corpo, e dall'altra, che il corpo sia nell'anima. Se si prende la realità come sentita, non può essere che nell'anima; ma se si considera la realità come qualche cosa di diverso dal sentimento, e impenetrabile a questo, pare che ella stessa la realità quasi subietto (e non è che un subietto dialettico) riceva il sentimento, e quindi l'anima. Di che Aristotele fu condotto a dire, che l'anima era un atto del corpo, quasi che il corpo fosse il subietto di quest'atto.

Del pari si spiega con ciò il grande impaccio nel quale s'involsero i filosofi, specialmente moderni, per trovare la comunicazione tra l'anima, che consideravano come interna e avente in sè tutto il sentimento, e il mondo esterno, che consideravano come realità in sè essente, e non sentita. Non s'accorgevano, che il mondo esterno non sentito, preso da sè come fuori del sentimento, era un puro astratto, e che la questione non potea riguardare quest'entità astratta, ma sì il mondo vero e reale; non s'accorgevano, che il mondo vero e reale era bensì indipendente nella sua realità straniera e refrattaria all'atto del sentimento, ma tuttavia non esisteva altrove, che dentro lo stesso sentito, come contenuto nel contenente; e che solo per questa contenenza noi lo percepivamo sensibilmente come un refrattario e contrastante, e così lo conoscevamo e non altrimenti; e di questo mondo contenuto nel sentito noi parlavamo, e d'un altro mondo nè parlavamo, nè potevamo parlare o muovere questione alcuna.

1453. All'accennata teoria dello spazio si opporrà forse, che se per necessità di natura il principio animatore vestisse di spazio la realità straniera, egli non s'ingannerebbe mai in questo fatto, e pur s'inganna. Così nel sogno si vestono di spazio i propri fantasmi; nella pazzia si prendono le illusioni più singolari circa la dimensione anche delle parti del proprio corpo, come avveniva a colui che credeva esserglisi accresciuto enormemente il naso (1); e nella veglia stessa avviene un fenomeno che sembra avere qualche similitudine con questo, quando coloro a cui fu amputata una gamba riferiscono il dolore alle estremità che non hanno più.

(1) V. Blondel, *De viribus imaginationis super fœtibus* (1737) p. 47.

Lasciando di fare alcune osservazioni sulla testimonianza dei pazzi, e d'esaminar se espongano sempre con verità quello che sentono, dico, che ne' casi citati l'errore non istà nel rivestire que' sentiti di quella estensione, ma nel giudizio che si fa sulla loro realità, come dovesse cadere anche sotto il tatto esterno, al quale si riferiscono tutti i giudizi sull'esistenza reale de' sentiti (*Ideol*...). Del rimanente, la legge che tiene il principio animatore nel rivestire di spazio i sentiti è sempre la stessa. Egli non riveste di spazio solo la realità nel proprio sentimento, ma lo stesso sentimento, e quella riceve l'estensione da questo in cui si trova. Ma è da avvertire, appunto perciò, che lo spazio di cui egli riveste i sentiti apparisce come doppio; onde noi l'abbiamo distinto colla denominazione d'interno e subiettivo, il quale riguarda i sentimenti, e d'esterno ed estrasoggettivo, il quale riguarda la realità considerata in se stessa, e costituisce il mondo esteriore. Di più, questo secondo spazio è sempre misurato o misurabile, laddove il primo è per sè immisurato, e solo riceve la misura dal rapporto d'identità che ha col secondo. Noi poi non abbiamo per natura lo spazio misurato (e dalla misura riceve l'esteriorità al nostro corpo, e quel modo assoluto in cui si considera, che nasce dal concetto della realità considerata appunto in sè, come estranea al sentito): ma il sentimento e il concetto dello spazio misurato acquistiamo dall'esperienza sensibile e dal movimento, come abbiamo dichiarato nell'Ideologia. Quando noi dunque rivestiamo un nostro sentito dello spazio esterno e misurato, allora

1° Facciamo uso dell'istinto naturale che abbiamo di rivestire di estensione tutto ciò che sentiamo, perchè il principio dello spazio è la nostra natura generica;

2° Lo spazio che in ciò adoperiamo, in quanto è esteriore e misurato, è acquisito;

3° Ciò che ci guida nell'applicare questa misura esterna dello spazio ai sentiti, è l'abitudine e quindi la simiglianza dei casi, avendo appreso dall'esperienza, che al tal sentito corrisponde la tal misura di spazio esteriore.

Ciò posto, niuna maraviglia che queste norme, cavate dall'esperienza e dall'abitudine, qualche volta c'ingannino, non essendo assolute le norme che possono dare i casi simili. L'er-

rore dunque cade sulla *misura esterna* dello spazio, e non sullo spazio naturale, qual trovasi nel nostro sentimento fondamentale.

1454. Prima di passare al discorso intorno alla *mobilizzazione*, dobbiamo ancora stabilire chiaramente, che cosa sia ciò che distingue il principio dello spazio puro, e i principî sensitivi animatori de' corpi; chè facilmente può sfuggire la distinzione sostanziale fra quello, e questi.

Abbiamo detto, che il principio animatore dei corpi è un atto che fa il principio dello spazio quando gli viene data la monade. Conviene pertanto rammentare quello che s'è ripetuto tante volte, che ciò che costituisce un subietto sostanziale « è ciò che vi ha di primo, di uno e di contenente in un dato ente », ancorchè questo primo dell'ente, che unifica e contiene tutto il resto, sia egli stesso un atto di un altro principio antecedente. Ora, l'atto sensitivo che sente e anima un corpo è primo in tutto il sentimento che termina nel corpo sentito, e unifica e contiene tutto il sentito. Egli dà l'unità a questo sentimento per modo, che fuori di lui non resta altro; onde è indiviso in se stesso, e diviso da tutto il resto. Infatti, da questo sentimento sono esclusi tutti gli atti sensitivi che terminano in altri corpi, e che perciò costituiscono altri enti; poichè ogni principio e termine, che sta da sè, è un ente da sè. Onde il principio senziente e animatore d'un corpo non si confonde con gli altri principî senzienti e animatori d'altri estesi, che rimangono fuori di lui come altri enti. E non solo il principio senziente e animatore d'un corpo unisce e contiene in sè il corpo esteso sentito, il che è un contenerlo come un termine quiescente, e puramente un averlo; ma anche lo domina, e agendo in lui lo modifica, il che è possederlo attivamente: nuova proprietà che caratterizza il subietto sostanziale, poichè il subietto sostanziale è sempre un principio attivo che ha compito l'atto suo nel suo termine, e che lo contiene tanto più, quanto più esercita e pone in lui della sua attività.

1455. Si dirà forse, che nel principio sensitivo animatore dei corpi essendo compreso il principio dello spazio, e i principî sensitivi de'corpi essendo altrettanti atti del principio dello spazio, ciascun principio sensitivo de'corpi dovrebbe sentire tutti gli altri coi loro termini. Ma si risponde, che il principio dello spazio è bensì

contenuto nel principio sensitivo del corpo, ma soltanto nel suo atto primo che termina nello spazio puro, e non negli atti secondi che sono i principî sensitivi dei corpi.

Si dirà ancora, che se ogni principio sensitivo avente per termine l'esteso corporeo è un subietto da sè e un ente distinto da tutti gli altri, molto più sarà un subietto e un ente il principio dello spazio, il quale conterrà in sè e sentirà tutti i suoi atti secondi che sono i principî sensitivi dei corpi. E oltre che questo sarebbe un ente maraviglioso, di cui non abbiamo sperienza, involgerebbe l'assurdo, che più subietti fossero dentro a un altro subietto, quando è essenziale al subietto essere uno, primo, diviso da ogni altro e contenente tutto il resto dell'ente.

Ma lasciando da parte la maraviglia che darebbe il concetto d'un tal ente alla nostra ignoranza, perchè essa non può costituire un'obbiezione filosofica, diciamo, che l'altra difficoltà rimane sciolta da se stessa colla dottrina già da noi data delle relazioni. Abbiamo veduto, che ci sono relazioni, cangiandosi le quali si perde l'identità della sostanza, e si hanno sostanze ed enti diversi. Così, l'ente subiettivo è tale, solo perchè non è contenuto in altro; ma se esso si considera come contenuto, con questa relazione di contenuto non è più nè subietto nè ente da sè, ma è incontanente appartenenza e termine d'un altro subietto. Così, gli atti sensitivi animatori de' corpi, in quanto sono atti secondi del principio dello spazio, e come tali a lui individuamente uniti, non formano subietti nè enti diversi da lui, ma sono tali in quanto hanno un modo d'esistere in se stessi. Poichè ciascuno di essi non sente d'essere un atto secondo d'altro principio; ma solo sente se stesso e il suo termine, e null'altro. E questo è il modo d'esistere relativo a sè stesso: secondo il qual modo, ciascuno d'essi è tutto chiuso in sè, e appunto in quanto esiste così chiuso in sè, senza che per lui null'altro esista, in tanto è subietto, e in tanto è ente separato da tutti gli altri enti. Niente vieta poi che un altro, cioè il principio dello spazio, lo abbia in sè: e allora egli esiste relativamente allo spazio, e come tale non è nè ente, nè subietto. Per tal modo, gli enti e subietti si dicono tali, in quanto non sono chiusi in altri; in quanto poi sono chiusi in altri, hanno natura di materia, e non più di enti o di subietti.

B.

Mobilizzazione.

1456. Veniamo ora a considerare l'altra maniera d'azione del principio senziente, per la quale rende *mobile* il proprio corpo, e altri corpi col suo connessi, entro certi confini.

Questo esige, che prima di tutto da noi s'esponga la causa del movimento nella sua universalità, e poi si venga a vedere quanto il principio senziente, animatore del corpo, partecipi della qualità di causa nel moto. E noi esporremo tale teoria, alquanto complicata, in una serie di teoremi e problemi, acciocchè riceva chiarezza maggiore. Cominciamo da un teorema già indicato, ma che ci gioverà a illustrazione maggiore.

TEOREMA I.

Non esiste una quantità assoluta nell'estensione corporea.

1457. *Definizione.* — Intendiamo per quantità assoluta, quella che si conosce per sè senza bisogno di riferirsi ad un'altra, e quindi tale, che per mezzo di essa come già conosciuta si possono misurare tutte le altre, e conoscere le altre, riferendole ad essa. Con altre parole, la *quantità assoluta* è l'unità misuratrice della pluralità, laddove la pluralità è sempre una *quantità relativa* all'unità con cui si misura. Se dunque ci ha un'*unità* la quale in un dato ordine di cose sia conosciuta per se stessa, in quest' ordine c'è una quantità assoluta. Che se non c'è questa unità misuratrice conosciuta per se stessa, ma c'è solo unità misurabile con altre unità, in un tal ordine non esiste la quantità assoluta, esistono solo quantità reciprocamente relative. A ragion d'esempio, nell' ordine delle essenze piene, l' unità è la stessa specie piena conosciuta per se stessa, colla quale si può misurare un complesso d'individui assegnando il loro numero; e però in questo ordine c'è la quantità assoluta. Ma nell'ordine della materia corporea estesa diciamo che non si dà quantità assoluta, ma solo quantità reciprocamente relative: questo è il teorema che ci proponiamo di dimostrare.

Dimostrazione. — Due sono le unità che possono servire di misura, la massima e la minima. L'unità massima è quella che contiene in sè tutto l'ordine delle entità che si tratta di misurare, onde puossi di ciascuna di esse rilevare, qual ragione tenga o qual quota parte formi del tutto, cioè della detta unità massima. L'unità minima è quella che, non potendo impiccolirsi più di quel che è, nè pur col pensiero, e però nè manco dividersi, è essenzialmente semplice ed una; e questa vale a misurare le entità di un dato ordine, quando di ciascuna si può rilevare, quante unità minime ella contenga, o a quante equivalga, o almeno se ne contenga più o meno di ciascun'altra. Ora, quanto all'estensione occupata da' corpi, non esiste niuna unità assoluta, nè massima, nè minima. Non esiste una *unità massima*, perchè il corpo può sempre pensarsi più esteso indefinitamente, senza che si giunga mai a una grandezza, maggior della quale non si possa pensare. Non esiste una *unità minima*, perchè l'estensione occupata e limitata dal corpo può essere impiccolita sempre più colla mente, senza che si pervenga mai a una piccolezza d'estensione che non si possa ulteriormente dividere in due, o più parti quante si vogliano. Non esiste dunque nell'estensione dei corpi niuna quantità assoluta, ma esistono soltanto quantità reciprocamente relative: il che dovevamo dimostrare.

1458. *Obbiezione 1.ª* — Il *relativo* suppone l'*assoluto*, poichè non si possono concepire due estremi della relazione, se almeno uno di essi non si fondi in qualche cosa che esista in sè, non potendo un' entità essere ad un altro, se prima (logicamente parlando) non esista in se stessa.

Risposta. — Ogni relativo suppone un assoluto. Questo è vero; ma indi non viene, che l'assoluto da lui supposto sia in lui: può trovarsi in altro: e in tal caso il relativo esiste a quest'altro, e non a se stesso. Ora, avendo noi data una dimostrazione diretta, colla quale si è chiarito che l'estensione partecipata dalla materia non ha niente di assoluto in se stessa, e dovendosi conciliare questa verità coll'altra, che il relativo suppone l'assoluto; ne viene per corollario la conferma della dottrina da noi già data altrove intorno alla dimensione estensiva de' corpi: cioè ch'ella non è un ente perfetto che abbia un'esistenza in sè, ma sì un ente imperfetto che esiste in un altro, da cui riceve l'esistenza. Si con-

ferma, vogliam dire, quello che abbiamo già provato nell'Antropologia, che l'esteso non può esistere se non nel semplice, cioè nel principio sensitivo, come suo termine, e non come un ente da sè.

1459. *Obbiezione* 2.ª — Sembra questo in contraddizione con ciò che avete detto nell' Ideologia, dove avete provato che la ***grandezza tattile*** de' corpi è quella grandezza assoluta, con cui si misura la grandezza visiva, e quella data dagli altri sensori.

Risposta. — Deve distinguersi ***ciò che è assoluto,*** da ***ciò che noi assumiamo come fosse assoluto,*** a cui riferire e misurare le altre cose relative. Infatti anche là dove in un ordine di relativi manca affatto l'assoluto, noi possiamo prendere uno dei relativi, e considerandolo dialetticamente come assoluto, riferire a lui gli altri tutti, e così dare ad essi un punto di confronto dialettico, e una unità. E così appunto facemmo quando ponemmo la grandezza tattile come la misura e la norma a cui riferire le grandezze dateci dagli altri sensorì.

E in fatti, la quantità tattile non è una unità misurativa, ma solamente una *specie* delle diverse quantità sensibili, di cui si mostra fornito lo stesso corpo percepito da diversi sensorî; e quando si dice, che la sensazione tattile è quella a cui si devono ragguagliare le grandezze d'uno stesso corpo date dagli altri sensorì esterni (perchè la *tattile* segna i confini del sentimento fondamentale), altro non si vuol dire, se non che le parti quote delle grandezze visive o degli altri sensi devono considerarsi come uguali alle medesime parti quote della grandezza tattile: il che non dà alcuna misura nè massima, nè minima delle grandezze tattili, ma lascia ancora una quantità relativa, senza nulla di assoluto.

La grandezza tattile dunque è una grandezza relativa, che prendemmo come fosse assoluta, per avere qualche cosa di fermo, a cui ridurre la varietà delle altre grandezze relative ad altri sensorì.

E la stessa natura di *grandezza tattile* ben dimostra la sua relatività. Poichè dicendo tattile, si parla d'una grandezza riferita al sensorio del tatto. Dunque non è la grandezza supposta del corpo in se stesso, ma del corpo quale è nella sensazione del tatto. È dunque una grandezza relativa al principio sensi-

tivo che la sente nell'organo del tatto. È dunque impossibile parlare d'una grandezza assoluta del corpo in sè, astrazione fatta dal principio che la sente; chè anche quando a noi sembra, per astrazione, parlare di una tale grandezza, c'illudiamo, perchè quella stessa grandezza l'abbiamo tratta, per astrazione, dalla grandezza da noi *sentita*, che attribuiamo ai corpi in sè.

Il che è tanto vero, che se si dessero due animali, all'uno de' quali tutti i corpi sentiti riuscissero d'una grandezza cento volte minore che all'altro, e tutte le proporzioni rimanessero uguali, quegli animali, ancorchè avessero la ragione e parlassero, non potrebbero mai credere, per quanto trattassero insieme, che i corpi da essi veduti apparissero loro diversamente grandi; o piuttosto sarebbe a dire, che non apparirebbero diversamente grandi, e però che l'ipotesi stessa sarebbe assurda, per riguardo al sentimento fondamentale, e al tatto. Benchè non sarebbe assurda per rispetto agli altri sensorî che sentono i corpi non immediatamente, ma per via di mezzi che ne somministrano de' segni, i quali segni potrebbero essere sensazioni tattili più o meno grandi. Così la lente degli occhi d'un animale potrebbe dare a lui imagini visive due volte più grandi, che la lente degli occhi di un altro animale: le quali imagini sono *segni* de' *corpi*. Se dunque tali segni si considerano come sensazioni tattili (dacchè ogni senso è tatto), possono ben essere maggiori o minori; ma il corpo stesso sentito immediatamente dal tatto darebbe la stessa grandezza, e que' segni più o meno grandi indicherebbero perciò un corpo della stessa grandezza tattile.

Alla grandezza dunque data dal tatto come sensorio che sente i corpi stessi immediatamente e che si riduce al sentimento fondamentale, si riferiscono le grandezze date dagli altri sensorî, perchè queste non sono le grandezze de' corpi, ma le grandezze di segni dai quali s' inducono le grandezze immediate de' corpi. Ma rimane sempre, che nè il tatto, nè il sentimento fondamentale dà una quantità assoluta, ma sì una quantità relativa alla natura del principio senziente che veste d'estensione la realità corporea.

TEOREMA II.

Non esiste una località assoluta nello spazio.

1460. *Definizione.* — Per località assoluta intendiamo la posizione d'un punto nello spazio puro, il quale abbia una relazione diversa collo spazio medesimo d'un altro punto qualunque.

Dimostrazione. — Dato un punto nello spazio puro, questo non avrebbe alcuna distanza all'estremità dello spazio, da qualunque direzione si procedesse tirando da lui delle linee rette, perchè lo spazio puro non ha limiti di sorta. Ora, se si ponesse dopo di ciò un altro punto qualunque nello stesso spazio, questo, per quanto fosse posto lontano dal primo, non avrebbe una relazione diversa collo spazio medesimo; ma del secondo punto converrebbe dire lo stesso che del primo. Non avendo dunque la posizione di questi punti una relazione diversa, ma avendola perfettamente identica, aver non possono una *località assoluta*, secondo la definizione: il che era da dimostrare.

1461. *Corollario 1°.* — La *località* è indifferente per rispetto allo spazio puro, e però è indifferente la posizione dell'universo corporeo nello spazio, ed è soltanto *relativa* ai diversi punti assegnatigli in esso spazio: i quali punti si possono solo assegnare mediante il sentimento corporeo (a cui appartiene anche l'immaginativa), e mediante l'astrazione operata sul sentito corporeo.

Corollario 2°. — Lo spazio dunque che occupa un corpo, non è quello che si dice *località*, il cui concetto involge relazione con altro, ma è un'appartenenza del corpo stesso, e perciò la estensione del corpo entra nella sua definizione (*Ideol....*).

Corollario 3°. — Ma quantunque l'estensione d'un corpo sia talmente sua appartenenza, che entra a costituire l'essenza che si esprime nella definizione, tuttavia l'estensione stessa rimane, anche non occupata dal corpo. Ne viene dunque il *corollario* che preesistono i due elementi del corpo: 1° la natura straniera, 2° e l'estensione; e che il corpo si forma quando a quella vien data questa, dal principio sensitivo.

Corollario 4°. — Ma poichè qualunque parte dell'estensione pura è uniforme ed uguale, nè varia di località assoluta nello

spazio, perciò un corpo non soffre cangiamento di natura dall'esser vestito piuttosto d'una parte dell'estensione, che dell'altra, e quindi rimane identico anche cangiando lo spazio che occupa.

1462. *Obbiezione.* — Dai matematici si determina la località di qualunque punto nello spazio, mediante tre linee che passano per il detto punto.

Risposta. — Il che conferma la tesi. Poichè ogni linea retta è determinata da due punti, pe' quali passa; onde segue, che la località di quel punto non sia determinata dalla sua relazione collo spazio puro, il che costituirebbe una località assoluta, ma sì dalla relazione che diversi punti collocati nello spazio hanno tra loro, il che è quella località che noi chiamiamo relativa.

PROBLEMA I.

Determinare la ragione, per la quale un corpo ha una località relativa nello spazio, piuttosto che un'altra.

1463. *Prenozioni.* — Non si trova ripugnante, che esista prima un unico principio dello spazio, e che in appresso sia dato a questo un termine corporeo, e così nascano nel suo seno diversi subietti animati, secondo la moltiplicità de' termini stessi. Ed è indifferente, per la presente questione, il definire se l'aggiunta di questi termini sia posteriore anche di tempo al principio dello spazio, o solo posteriore nell'ordine logico. Quello che esige il problema propostoci è solo il determinare la ragione, per la quale un animato comparisca piuttosto in una località relativa, che in un'altra; quando il suo principio, che è lui subietto, essendo al tutto semplice e inesteso, non ha relazione alcuna colle località relative ai corpi nello spazio.

È intanto a ritenersi, che collocar la natura straniera nello spazio, altro non è che darla per termine al principio dello spazio, ossia collocarla dentro questo termine di lui, cioè lo spazio, come dentro il suo contenente.

1464. *Risoluzione.* — Per risolvere il problema che ci siamo proposti, supponiamo averci una Causa che possa esser da tanto,

da collocare nello spazio, termine del principio medesimo, una natura straniera. Questo principio sentimenterà questo nuovo termine, per la sua forza entica essenzialmente sensitiva e sensibile, e prima di tutto lo vestirà d'estensione, nella qual sòla egli sente, e così esisterà tosto un subietto animato, composto d'anima e di corpo, di principio e di termine corporeo. Il principio in tal caso, per l'unione individua al suo termine, dicesi esistere in esso. Ma oltre vestire d'estensione quella natura straniera, il principio dello spazio, avrà egli bisogno di assegnare al corpo che ne risulta una determinata località nello spazio? Ossia, prima di vestirlo di spazio, sarà egli obbligato a scegliere tra una parte dello spazio puro, e l'altra, dove collocarlo? Niente di tutto questo: egli non fa mestieri d'altro, che di vestir la natura straniera d'un'estensione congrua. Fatto questo, il corpo esiste, ed esiste animato. La relazione tra esso corpo esistente, e lo spazio puro, è conseguente. Ma qual è questa relazione? Ella non è punto relazione di località: perchè non esiste una località assoluta (*Teor.* 2), cioè relativa a tutto lo spazio. Solo dunque che la natura straniera sia vestita del suo spazio congruo, si avrà un corpo circondato da uno spazio vuoto che in ogni direzione si diffonde all'infinito.

Ma la detta Causa voglia ora fare esistere un altro corpo animato. Il principio dello spazio vestirà d'estensione anche questa seconda natura straniera che gli è data. Ma facendo questo novo atto, che è primo in rispetto al novo termine, e quindi principio del novo animato, non vestirà già questa seconda natura di quella estensione, di cui ha rivestito la prima, e che è diventata una appartenenza essenziale del corpo che n'è risultato: ma la vestirà d'una pura estensione, che diventa così appartenenza del novo corpo. Esso principio dello spazio dunque non può fare esistere un secondo corpo animato, se non a due condizioni, cioè:

1° A condizione che esista fuori dell'estensione del primo;

2° A condizione che sia determinato, a qual distanza esista dal primo.

1465. Dico che sarà obbligato a farlo esistere fuori dell'estensione del primo; perchè l'estensione appropriata al primo è divenuta un solo ente con lui, onde non è più pura estensione

separabile; e perciò, se lo facesse esistere nello stesso posto del primo, sarebbe il medesimo.

Questo ha bisogno di spiegazione, perchè contiene la ragione dell'*impenetrabilità* de' corpi, che è la principale proprietà della natura corporea, dataci dal sentimento.

È dunque a considerarsi, che l'estensione della natura straniera (che poi si chiama corporea) è il primo effetto della sentimentazione. Se dunque l'estensione del corpo è un prodotto del principio a cui viene aggiunta come termine la natura straniera, e se questa estensione è determinata dalla stessa quantità di natura straniera; ne viene, che una stessa estensione non può esser data a due quantità di detta natura, e però che una quantità che s'aggiunga alla prima deve essere vestita d'una estensione diversa, e quindi deve occupare un altro luogo nello spazio. Tale è la spiegazione ontologica dell'*impenetrabilità dei corpi*. Sia pure, che la natura straniera, come attività finale del suo proprio principio, sia semplice: ella è però moltiplice necessariamente in quanto viene data in porzioni separate al principio dello spazio, e però ciascuna parte individua di lei richiama dal principio dello spazio, a cui s'aggiunge, la sua propria estensione distinta dall'estensione di un'altra porzione. Se dunque quelle parti individue d'attività finale in se stesse sono entità semplici, l'una però è separata individuamente dall'altra: quello perciò che nell'attività finale è distinzione e separazione di entità semplici, nel fenomeno sentimentale dell'estensione che ricevono (da cui hanno il nome di corpi (1)), quello è distinzione e separazione d'estensione limitata, la quale fa sì che se n'abbiano più corpi, ciascuno de' quali non può confondere la propria esten-

(1) L'*estensione* quindi entra necessariamente nella definizione de' corpi, perchè questa parola fu applicata alla realità straniera già sentita (*Ideol.* 752, 753, 871). Vedesi qui anche l'origine di ciò che v'ha d'erroneo nelle definizioni de' corpi date dal Cartesio, e dal Leibnizio. Il primo limitò il suo pensiero all'estensione (*Ideol.* 750). Leibnizio, facendone constare l'essenza nelle *monadi*, travide che avanti l'estensione ci potea essere una *natura semplice*, ma trascurò il carattere dell'estensione, e non potè spiegarla, volendo che risultasse da punti semplici, per essere preoccupato dal falso concetto, che il corpo dovesse pur essere una sostanza assoluta che stesse da sè, il che avrebbe richiesto un *primo* in cui si fondasse il moltiplice e l'esteso (*Ideol.* 283/n., 286, 287, 751, 869 e n.).

sione con quella d'un altro, onde riescono necessariamente impenetrabili. In fatti, come le due porzioni di natura straniera non si possono tra loro confondere, così non si possono confondere i due atti di sentimentazione, che pone la forza entica del principio dello spazio, e che costituiscono due principî animali; e però non si possono neppure confondere le due estensioni, di cui tali atti di sentimentazione rivestono le due porzioni individue di nature straniere. »

1466. Più difficile è spiegar la seconda condizione, che s'accosta alla risoluzione del problema: come possa essere determinata la distanza, a cui esista un secondo corpo animato, dal primo. Che il principio dello spazio, a cui sieno date due porzioni individue della natura straniera, le rivesta di estensioni distinte, facilmente s'intende. Ma che ragione avrà egli di rivestirle d'estensioni distinte in modo, che i due corpi animati risultanti si trovino esistere ad una data distanza l'uno dall'altro, nè più, nè meno? Questo non può dipender da lui, ma dalla Causa, che gli porge quelle due porzioni di nature straniere.

Noi supponiamo sempre, che queste porzioni di nature straniere sieno entità semplici ed inestese, prima che vengano rivestite d'estensione per la sentimentazione. Due entità inestese non hanno distanza tra loro, ma solo separazione di natura. Come dunque, rivestite che sieno d'estensione, diverranno corpi distanti tra loro d'una linea retta di determinata lunghezza? — Ecco in qual modo questo fatto si possa concepire.

Lo spazio puro infinito è termine d'un unico principio. Tutto questo spazio è in quel principio inesteso: l'attività di questo principio si stende dunque e finisce in tutto lo spazio, di maniera che non si può assegnare uno spazietto minimo in esso, dove non sia presente l'attività quiescente del detto principio. Ciò posto, non essendo altro il dare una natura straniera al principio dello spazio, che un mettere tale natura in comunicazione e continuazione coll'attività del detto principio, egli è chiaro, che la natura straniera potrà dalla Causa essere aggiunta all'attività del principio dello spazio in qualunque parte di questo. Dato dunque che un corpo animato già esista, un altro corpo animato potrà a una qualunque distanza determinata esser fatto esistere dalla Causa, solo che questa aggiunga la

natura straniera all'attività finale del principio dello spazio, in quella parte di spazio, che ha la voluta distanza dal primo corpo. Quivi allora il principio dello spazio, e non altrove, opererà la sentimentazione, e vestirà di spazio la natura straniera che gli è data.

E così è risoluto il problema, essendo della potenza della Causa l'aggiungere la realità straniera all'attività del principio dello spazio, in qualsiasi parte dove termina tale attività, e dove ricomincia una nova azione, che è quella di rivestire d'estensione la detta realità, e d'animarla.

1467. *Corollario* 1.° — Di qui si raccoglie, che rivestire d'una diversa estensione ogni realità straniera che gli sia data, e così costituire il corpo, appartiene al Principio sensitivo dello spazio; ma che determinare la distanza che devono aver più corpi tra loro, e così loro segnare una località reciprocamente relativa, non appartiene al Principio dello spazio, ma sì al Principio corporeo, che dà al Principio sensitivo dello spazio la realità terminativa, raggiungendola alla sua attività presente in tutto lo spazio, in quella parte di quest'attività, che corrisponde a un punto nello spazio, tanto distante dai corpi preesistenti, quanto piace al medesimo Principio corporeo.

Corollario 2.° — Procede ancora questo corollario importante: che dal sapersi, che il Principio corporeo raggiunge al Principio sensitivo dello spazio, quale termine, la realità straniera, e l'aggiunge in quella parte della attività di lui, che gli piace, e che corrisponde ad una parte dello spazio, ne viene, che si abbia già trovata con questo la ragione, per la quale il Principio sensitivo dello spazio possa rivestire la realità straniera d'un'estensione maggiore o minore: ragione, che non abbiamo di sopra definita. Questa ragione non è altra, se non questa: che il Principio corporeo, raggiungendo la realità straniera all'attività presente in tutto lo spazio, la raggiunge ad una parte maggiore o minore di questa attività corrispondente ad una parte maggiore o minore dello spazio, del quale il Principio sensitivo contemporaneamente la riveste.

TEOREMA III.

La causa del moto di traslazione semplice deve attribuirsi all'attività propria del Principio corporeo.

1468. *Definizioni.* — 1° Per *moto di traslazione semplice,* intendiamo quel moto d'un corpo che cangia tutto intero simultaneamente di luogo, senza avere alcun punto d'appoggio su cui appunti le sue forze per traslocarsi, nel qual caso le sue parti si moverebbero successivamente e per diversi impulsi.

2° Per *causa del moto di traslazione semplice,* non s'intende l'impulso che un corpo, già in movimento, imprime in un altro; perchè in questo caso il moto si comunica, ma non si origina. Conviene intendersi invece, quella causa che origina il moto di traslazione semplice che prima non esisteva.

Dimostrazione. — La dimostrazione di questo teorema procede, come conseguente, da due proposizioni di sopra stabilite. La prima, che la determinazione della distanza d'un corpo dall'altro nello spazio, ossia la località relativa, appartiene all'attività del principio corporeo (*Prob.* I). La seconda, che è bensì essenziale al corpo un'estensione congrua, ma è affatto indifferente alla sua essenza, che l'estensione che gli vien data corrisponda piuttosto a una parte dello spazio che ad un'altra, e che quindi un corpo non soffre mutazione alcuna, ma conserva la sua perfetta identità, qualunque sia la sua località relativa (*Psicol.* 1221, 1222); e ciò, perchè l'estensione è data al corpo colla sentimentazione, e non è propria della natura straniera, la quale ne viene rivestita come d'una cosa non già sua, ma sì fatta sua per la unione di lei col principio dello spazio.

In fatti, poste come vere queste due proposizioni, egli è chiaro, che il principio corporeo, il quale determina la località relativa de'corpi, può mutare di continuo questa località, e così farli comparire in luoghi diversi successivamente a minimi intervalli. E questo è appunto il moto di traslazione semplice, la cui continuità non può essere che fenomenale (*Psicol.* 1209-1221). È dunque il Principio corporeo una causa atta a spiegare il moto di traslazione semplice: ciò che si dovea dimostrare.

1469. *Obbiezione.* — Questa teoria della causa del moto di traslazione semplice sembra venire in contraddizione coll'altro principio, che « la località relativa non costituisce l'essenza del corpo ». Poichè se la località relativa non costituisce nulla che appartenga all'essenza e all'identità del corpo, in tal caso il muoversi di questo non si farà per alcuna *passività* ch'egli soffra. Ma supponendo voi, che il corpo sia mosso da un principio straniero, supponete che questo principio agisca in lui: che se agisce in lui, egli sarà passivo, e così riceverà una modificazione e un cangiamento in sè.

Risposta. — Anzi dalla detta teoria viene appunto il contrario; ed ella sola è quella che dà la ragione, per la quale il corpo possa muoversi senza ricevere *passione* alcuna, nè essere modificato; il che non appare come possa essere nelle altre teorie, onde abbiam nuova prova della verità della nostra. In fatti la *passione* e la *modificazione* non può essere subita o ricevuta, se non da un subietto già esistente e a pieno costituito. Ora, la causa che noi assegniamo al moto del corpo, e l'azione della medesima, è anteriore alla costituzione del corpo stesso, perchè è quella che lo costituisce. Muoverlo, per noi, è un costituirlo in parti diverse successive e prossime dello spazio. Dunque non è un farlo patire, o modificarlo; ma è anzi fare che sia quello che egli è. Che sia poi in parti diverse, questo non appartiene all'esser suo, e perciò a lui è indifferente.

Di che si dee cavare questa dottrina importantissima:

In due modi un'entità può esser termine di un agente:

1° O come quello che dall'agente viene costituito, il che accade prima di tutto nella creazione; e questo appartiene al *ricevere,* e non al patire;

2° O come quello che, essendo già a pieno costituito nella sua esistenza subiettiva, viene *modificato* dall'agente; e questo solo appartiene al concetto del *patire.*

TEOREMA IV.

La sola inerzia attribuita al corpo non è ragion sufficiente a spiegare, perchè un corpo che si move in linea retta continui equabilmente nel suo movimento finchè una causa non l'arresti, o non lo rallenti, o non lo faccia divergere.

1470. *Dichiarazione del Teorema.* — Vogliamo dimostrare con questo teorema, che un corpo, acciocchè continui nel suo moto di traslazione semplice, dee esser mosso da una forza che opera di continuo; e che non basta il supporre, che la forza abbia in lui operato al primo momento in cui fu fatto passar dalla quiete al moto, ma che la stessa azione della forza dee accompagnarlo e portarlo in tutto il suo viaggio.

Dimostrazione. — Dato che un corpo, il quale si move equabilmente in linea retta, ne incontri nel suo cammino un altro in quiete, nella perfetta direzione della linea che percorre, e non si facciano intervenire altre forze nè di gravità, nè d'altro, il fenomeno che ne risulta è questo: che il corpo incontrato sarà mosso nella direzione stessa, e i due corpi al contatto procederanno insieme come fossero un corpo solo, ma più lentamente che non andasse il corpo primo. E questa lentezza sarà tanto maggiore, quanto la massa de'due corpi presi insieme sarà maggiore di quel che fosse la massa del primo corpo. Questo fatto dimostra, che la causa del movimento del primo corpo si è distribuita equabilmente nella massa totale de' due corpi, quando prima era distribuita solamente nella massa del primo corpo. Dalla considerazione di questo fatto convien fare l'induzione seguente: Se la sola inerzia del corpo che si move fosse quella che lo conserva in moto, senza che nel corpo mosso continuasse ad esser viva e presente la forza motrice causa del moto, non si potrebbe spiegare nè come il moto residente nell'inerzia si comunicasse ad un altro corpo, perchè l'inerzia non è cosa che si comunica, nè come avvenisse una distribuzione esatta del movimento per tutte le parti dei due corpi, perchè il secondo corpo che trovasi in quiete non può passare al moto se non per una forza motrice che gli si comunichi. Se dunque questa

non c'è più nel primo corpo, ma c'è solo un moto che non è forza, come si vuole, ma inerzia, il secondo corpo mai più non si moverebbe. Nè può dirsi, che la forza che move il secondo corpo venga altronde, e non gli sia comunicata dal primo corpo, provando il contrario la diminuzione di celerità che si scorge nel primo corpo, diminuzione che sta in proporzione della massa del secondo. È dunque indubitato, che una parte della forza stessa che investiva il primo corpo trapassa nel corpo secondo; e che quindi il moto continuava nel primo per l'azione non intermessa della detta forza, una parte della quale passata che sia nel secondo, anche il moto del primo si diminuisce, senza che a ciò faccia ostacolo l'inerzia, anzi l'inerzia stessa del primo rendendo ciò possibile, col non porre ostacolo.

L'inerzia dunque è una condizione della continuità (fenomenale) del moto, ma non ne è la causa: la causa della detta continuità è il continuo agire nel corpo della causa del moto, la quale fu da noi posta nel Principio corporeo (*Teor.* 3). E questo dovevasi dimostrare.

PROBLEMA II.

Assegnare la ragione della comunicazione del movimento da un corpo all'altro per via d'impulso; ossia dare una spiegazione de' fenomeni che nascono nell'urto di due corpi duri (1), *per rispetto alla comunicazione del moto.*

1471. La soluzione di questo problema si raccoglie dalle teorie precedentemente esposte.

Noi abbiamo veduto:

1° Qual sia la causa, per la quale la realità straniera viene rivestita d'un' estensione di determinata grandezza: e questa causa è nell'attività del *Principio dello spazio*, che è l'antecedente del *Principio sensitivo* (*Probl.* I, corol. 2);

(1) Non parliamo de' corpi elastici, essendo noi persuasi che l'*elasticità* non sia una qualità originaria del corpo, cioè una qualità de' corpi elementari, ma un risultato della composizione degli elementi e delle molecole, come diremo altrove.

2° Qual sia la causa della impenetrabilità de' corpi, cioè di quella proprietà per la quale due o più corpi non possono avere la stessa estensione: e questa causa è ancora la legge, per la quale il Principio dello spazio terminando colla sua azione nella realità straniera, deve investirla d'un'estensione sua propria che diventa parte della sua essenza e che perciò è incomunicabile (*Probl.* I);

3° Qual sia la causa, per la quale ciascun corpo abbia piuttosto una località relativa, che un' altra: e questa causa è il *Principio corporeo* che dà al *Principio dello spazio* la realità straniera in una piuttosto che in un' altra parte dello spazio, in ogni parte del quale è presente l'attività di questo principio (*Ivi*);

4° Qual sia la causa del movimento di traslazione semplice: ed è quella stessa che è causa della località relativa de' corpi (*Teor.* 3);

5° Qual sia la causa della continuità del movimento in un corpo che sia posto in moto: ed è ancora l'attività permanente del Principio corporeo, e non la sola inerzia del corpo, cagione della quiete, e non del moto o della continuazione di questo (*Teor.* 4).

1472. Dalla seconda di queste proposizioni, cioè dalla causa dell'impenetrabilità, deriva logicamente il seguente corollario:

« Se il Principio corporeo, che somministra diverse porzioni di realità terminativa al Principio dello spazio, raggiungesse due di quelle porzioni di realità all'attività del detto Principio così fattamente, che l'attività di questo, rispondente a certe parti dello spazio, fosse obbligata a rivestire quelle due realità, in tutto o in parte, della medesima estensione; ne avverrebbe, che nell'atto stesso in cui i due corpi comparissero esistenti, urterebbero tra loro, e s'allontanerebbero per prendere un'altra direzione ».

Ma essendo i corpi elementari già formati fin dal principio della creazione, noi non possiamo quindi essere testimoni di questo fenomeno, che concepiamo possibile, d'un urto di due corpi tra loro nell' atto stesso, col quale vengono all'esistenza di corpi. Pure una cosa simile avviene nell' urto de' corpi che si movono l'un contro l'altro, o nell'urto dell'uno contro un altro in quiete. Poichè supposta l'intermittenza del moto da noi pro-

pugnata, ne vieno che altro l'urto non sia, se non il conato che fa il Principio dello spazio per rivestire d'un'identica porzione di spazio quelle due realità terminative che gli sono date: il che non potendo aver luogo, i corpi con violenza si dispaiano, cioè il detto Principio, recedendo dal suo conato a forza e contro il diretto istinto, soffre che sieno maggiormente separate tra loro le due realità terminative, quanto basta, acciocchè ritengano la congrua loro estensione, ciascuna la sua: onde si spostano senza staccarsi dall'attività del Principio dello spazio, il quale così sostiene una *passione*.

Ma come questo possa concepirsi consentaneamente alle dottrine sopra esposte, è da ricercare con diligenza. Poichè di sopra abbiamo detto, cho il Principio corporeo è quello che raggiunge la realità terminativa (che è sua propria attività) all'attività del Principio dello spazio; e che quest'attività del Principio dello spazio, estendendosi a tutto lo spazio ed a tutto essendo presente ugualmente, ha una virtù che si può considerare con altrettanti rispetti quante sono le parti assegnabili nello spazio, onde si possono concepire in essa altrettante parti virtuali; e che al Principio corporeo appartiene il raggiungere la realità terminativa, e semplice anch'essa, ad una di dette parti, piuttosto che ad un'altra. Or se si pone, che lo stesso Principio dello spazio, nel rivestire d'estensione due realità e costituirle due corpi, sia cagione per la quale essi nel primo atto del loro esistere si urtino e s'allontanino reciprocamente, pare che al Principio dello spazio stesso, e non al Principio corporeo, s'attribuisca la causa del fenomeno dell'urto de'corpi.

Ma non è così: chè anzi, come abbiamo detto, il Principio dello spazio in tal fatto è passivo e soffre violenza, il che noi dobbiam dichiarare.

Si deve pertanto considerare, che la realità terminativa conserva dell'attività del suo principio proprio, essendo essa la parte estrema di questa attività. Ora questa attività, quando sia rivestita d'estensione, e così diventi un corpo, si trova in tutta quella estensione. Qualora poi due porzioni di quell'attività o realità si trovino congiunte, operano come fossero una realità sola. La forza poi che move un corpo è un conato, pel quale il corpo tende a lasciare la propria località relativa, e a prenderne

un'altra con una successione ordinata equabilmente, ritenuta sempre la propria estensione. Premesse dunque queste nozioni, consideriamo una palla perfettamente dura, che si mova nella perfetta direzione d'un'altra uguale in quiete, e che la urti. Che cosa avviene in questo fatto? Eccone quell'analisi che fa per noi.

1473. I. Primieramente, la palla in moto, pervenuta incontro alla palla in quiete, trova un ostacolo, pel quale il conato di prendere la località successiva non può subito ottenere il suo effetto. Tale ostacolo nasce da questo, che ciascun corpo ritiene la propria estensione in virtù dell'azione continua del principio dello spazio che loro la dà. L'urto nasce dunque per quella attività che ha in sè la *realità terminativa*, la qual attività appartiene al principio corporeo. Ma quest'urto non potrebbe nascere, se la detta realità non fosse rivestita d'estensione, e non la ritenesse come sua propria, e in tutt'essa non fosse attiva. Ci hanno dunque due concause dell'urto, e l'una sola di esse non basterebbe a spiegarlo. Poichè è necessario:

1º Che nella realità si ravvisi un'attività, che appartiene al *Principio corporeo*: ed è essa propriamente la causa attiva e pugnante;

2º Che a questa realità attiva s'attribuisca un'*estensione* che le è data di continuo dal *Principio dello spazio*: e questa estensione non è la causa attiva e pugnante, ma è la *causa inerte*, occasionale, quella, per ritenere la quale, la realità e attività pugna contro l'altra realità e attività vestita pure della sua estensione datale di continuo dallo stesso principio dello spazio.

Ma quando diciamo che la *realità* pugna per ritenere la propria estensione, non intendiamo già che la detta realità tenti ritenerla per un istinto e forza propria. Anzi l'estensione le è imposta dal *Principio dello spazio*, e la forza istintiva che gliela conserva è perciò tutta da attribuirsi all'attività istintiva di questo principio. Ma poichè l'estensione da questa forza e attività istintiva è tenuta addosso, per così dire, a quella realità, la realità così rivestita pugna insieme con essa, e quindi secondo le leggi che essa le impone. Così un guerriero armato tutto di ferro non ritiene già istintivamente a sè coerenti la corazza e l'elmo e l'altre parti dell'armatura, ma dacchè ne è vestito, egli pugna secondo

il maneggio e l'arte e le leggi che a lui sono necessariamente determinate da quella specie di militare armamento. Conviene dunque dire, che le cause attive che pugnano nell'urto di due corpi sono propriamente queste due:

1° Il *Principio corporeo*, che determina la località relativa de' due corpi, e move uno di essi incontro l'altro in quiete; e l'attività di questo si manifesta e risiede nella *realità terminativa* del corpo;

2° Il *Principio dello spazio*, che dovendo, per istinto suo proprio, dare alla detta *realità terminativa* un'estensione, quando quest'estensione si confonde con quella d'un'altra *realità terminativa*, non può più darla; e quindi quest'operazione istintiva è impedita e combattuta, il qual impedimento e combattimento si manifesta e dimora nell'*estensione* del corpo. In tale contrasto de'due principî, quello che cede non è il Principio dello spazio che dà l'estensione, la quale si conserva intatta ne' corpi duri, ma è il *Principio corporeo* come attività motrice; poichè sospende per qualche istante l'effetto del moto, e poi distribuisce la forza motrice nei due corpi per così fatta guisa, che sia possibile al Principio dello spazio mantenerli rivestiti della congrua estensione.

Il *Principio dello spazio* dunque in questo conflitto soffre una *passività* da parte dell'attività corporea, e propriamente dal Principio corporeo: per la quale, l'atto con cui egli riveste le due realità di congrua estensione mantiene per qualche istante di tempo la loro estensione nella stessa località di contatto, quando il Principio corporeo, che è principio del moto di traslazione, tenta pure di raggiungere le due realità a tali parti virtuali della sua attività, dalle quali proverrebbe ad esse realità un'estensione nella stessa località, cosa impossibile; ma in fine quello che cede è il Principio corporeo, e quello che vince è il Principio dello spazio.

Laonde il *Principio corporeo* alla sua volta, in quanto si manifesta nella realità terminativa, soffre anch'egli una passività dal Principio dello spazio, e ancor maggiore, onde l'attività e la passività è reciproca; ma il Principio dello spazio soffre una passività che consiste in una *lotta* che non *modifica* l'effetto della sua azione, laddove il Principio corporeo soffre *passione* e *modificazione*.

1474. E qui non vogliamo passar oltre senza raccogliere alcune conseguenze intorno alla natura dell' attività e passività degli enti principî, le quali ci sembrano di grande importanza per determinare la natura dell'azione e della passione.

Coll' aiuto dunque dell'analisi fatta fin qui, e di quella d'altri casi simili, e non trovando in natura alcun caso contrario, si può avere la seguente dottrina circa il fare e il patire degli enti principî, la quale si potrebbe confermare anche per via di raziocinio, cioè:

a) Che i principî non possono mai venire in una collisione e lotta *diretta* tra loro, ma possono soltanto unirsi e variamente congiungersi, o dispaiarsi, come de' principî sensitivi e degli intellettivi è stato detto nella Psicologia.

b) Che l'*azione* e *passione* non ha luogo tra gli enti principî, se non a cagione di qualche *natura terminativa*, che diventi termine di due o più di essi: la quale natura terminativa diventa il campo, per così dire, di loro battaglie, per questo che ciascun principio avendo la stessa natura per termine in altro modo, secondo la peculiare sua indole, ed esercitando in essa un' azione conforme a' proprî naturali istinti, i diversi effetti possono impedirsi l'un l'altro e collidersi, e così i principî essere, di rimbalzo, obbligati a modificare la propria azione, e ad esercitarla con maggior sforzo e difficoltà, per vincere l'ostacolo.

c) Che la passione, che in tal modo occasionalmente e immediatamente que' diversi principî soffrono l'uno dall'altro, è di due specie, poichè:

1° O essa consiste semplicemente in una *lotta*, cioè in uno stimolo che eccita l'istinto dell'ente principio a cacciar fuori da sè un grado di attività o forza maggiore (e questo accade quand'egli può vincere a pieno l'ostacolo);

2° O essa consiste in una *lotta* e in una *modificazione* della sua attività, il che ha luogo quando l' ente principio è obbligato dall' ostacolo non solo a disserrare un'attività maggiore, ma anche a cedere in parte e modificarla, non potendo vincere a pieno l'ostacolo, e così rimanendo, in tutto o in parte, perdente.

d) Che quella in cui risiede pienamente la passività senza

attività è la *realità terminativa* in quant'ella è inerte, cioè in balìa de' principî che se ne disputano il governo.

1475. II. Riprendiamo ora la nostra analisi de'fenomeni che nascono nell'urto di due palle dure di massa uguali, l'una delle quali nel suo moto incontra l'altra giacente in quiete e in modo, che i centri di gravità delle due palle si trovino nella linea della direzione del moto. L'altro fenomeno a cui dobbiamo prestare attenzione si è, che la palla in moto, venuta a toccare l'altra, si ferma qualche istante, e la preme, e per questa pressione comunica all'altra una parte della forza motrice da cui ella è invasa, rimanendo ella stessa spoglia d'altrettanta parte; e ciò fino a tanto, che la forza motrice sia equabilmente diffusa in tutte le due palle come fosse un corpo solo, poichè allora le due palle di conserva ricominciano a moversi con una celerità tanto minore di quella che avea la prima palla, quanto le due masse sommate insieme vincono la sola massa della prima. Il che se vogliamo compendiare in una formola e segniamo con M, M' le masse delle due palle, e con V, V' le due velocità anteriore e posteriore all'urto, avremo, che la velocità con cui procedono i due corpi dopo l'urto sarà espressa con questa semplice formola:

$$V' = \frac{MV}{M + M'}$$

Questo è il fatto, sul quale da noi si fanno le seguenti induzioni:

1476. *a*) Il Principio corporeo agisce con tre atti, in quanto all'effetto distinti:

1° Con uno, somministra la realità terminativa, la quale, sia maggiore o minore, essendo sempre semplice e non variando che di quantità intensiva, si può chiamare, non senza proprietà, ancora una *monade*, dando così al pensiero di Leibnizio una interpretazione che non appare data da lui stesso, ma che tuttavia può trovarsi a qualche modo nel fondo del suo pensiero: monade che è la porzione individua di realità corporea, prima che sia rivestita dell'estensione;

2° Con un altro contemporaneo, assegna alla medesima la località relativa, raggiungendola come termine a quel punto virtuale dell'attività del Principio dello spazio, che risponde

colla detta località, e che essendo semplice riceve per suo termine la detta monade pure semplice;

3° Con un terzo, muta questa località in un modo successivo ed equabile, e questo è l'atto motore, la forza motrice.

Che questi atti devano considerarsi come distinti, si rileva da questo, che il movimento de' corpi suppone il primo atto permanente, cioè la somministrazione della realità terminativa, e suppone che abbia preceduto il secondo atto, perchè nel cominciamento del moto è uopo che il corpo abbia avuto la sua località relativa. Di più, la forza motrice che investe il corpo migra in parte nel corpo in cui urta, mentre gli altri due atti non migrano dal corpo, ma il primo rimane, il secondo cessa, surrogandosi quello che è come una incessante e ordinata cessazione e riproduzione di esso.

1477. *b*) Poichè la forza che investe un corpo e lo move migra da un corpo in un altro, ella dunque è qualche cosa che non appartiene alla mole inerte del corpo stesso, il quale rimane identico, sia investito o no da quella forza: viene dunque da un altro ente incorporeo, e questo è appunto quello, che diciamo Principio corporeo.

1478. *c*) Come la forza motrice è diversa dalla mole corporea che subisce il moto, così è diversa dallo stesso moto che è il suo effetto; il che ben si vede, considerando quel *momento*, nel quale all'atto dell'urto i due corpi rimangono immobili fino a tanto che la detta forza sia arrivata a diffondersi equabilmente in tutte le due masse, ricominciando solo allora l'effetto del moto.

E qui si osservi, che quando nominiamo « il *momento,* nel quale all' atto dell' urto i due corpi rimangono immobili, non intendiamo d'indicare nè un istante, nè un tempo brevissimo. Poichè, sebbene ristretti alla nostra esperienza vediamo che per lo più trattasi d'un tempuscolo quasi incalcolabile, ciò accade per la piccolezza de'corpi, su cui ha luogo la nostra osservazione, ma non già perchè la cosa deva esser sempre così. Anzi in generale si può stabilire questo principio: che il tempo necessario acciocchè un corpo in moto comunichi il movimento ad un altro in quiete nel quale urta, è tanto maggiore (supposta ne' due corpi duri la forma sferica), quant'è minore la celerità moltiplicata colla massa del primo, e quant' è maggiore la massa del

secondo; onde, segnando noi la massa del corpo in quiete colla lettera M', e quella del corpo in moto colla lettera M, e la velocità di questo colla lettera V, avremo che il tempo di fermata e di quiete tra i due moti (tempo che diremo eguale a Q), necessario acciocchè si distribuisca la forza motrice equabilmente nel sistema de' due corpi, avrà questa formola:

$$Q = \frac{M'}{MV}$$

Questo tempo dunque di quiete si vede subito poter ammontare a più ore, e giorni ed anche secoli, poichè si può accrescere indefinitamente il valore di M', cioè la massa del corpo impulso, lasciando stare che si può anche diminuire MV, cioè la massa e la celerità del corpo impellente.

E da questo nasce il corollario seguente:

« Non è solo il moto in un corpo, che si possa dir conservarsi costantemente finchè non trova ostacolo, ma si conserva ancora la migrazione della forza d'un corpo all'altro finchè essa può migrare: si estingue poi solo quando la migrazione è reciproca in senso contrario, come accade nello scontro di due palle in moto d'ugual massa e celerità, che s'incontrano nella direzione de' centri delle forze. Quindi la causa della continuazione del moto dimora nella continuazione della forza motrice in atto, e non nell'inerzia della mole corporea, come abbiam detto.

1479. *d)* La pressione d'un corpo sull'altro, che apparisce nell'urto, nasce dall'impedimento che trova la forza motrice a produrre il suo effetto del moto, pel quale impedimento ella è obbligata a modificarsi, cioè a migrare in parte, ossia a dividersi, investendo il corpo in quiete, equabilmente distribuendosi tra i due corpi. L'*impedimento*, che trova la forza motrice a produrre il moto allo scontro del corpo in quiete, non è già un impedimento positivo posto dal corpo in quiete. Esso non è altro, che la legge seguente: « La forza motrice dee prima investire, ossia affettare, tutto il corpo, acciocchè ne proceda poi l'effetto del moto; a far questo ella impiega un certo tempo, durante il quale non si dà il moto: il conato alla produzione del moto senza il moto, è la *forza motrice in atto*, senza il suo effetto, ma disponentesi a produrlo: quest'atto, con cui la forza motrice si dispone

a produrre il moto investendo il corpo in quiete, finchè dura senza il moto, prende la forma di *pressione* ». La trasmissione meccanica dunque del moto d'un corpo in un altro, si fa per via del fenomeno della pressione. Supponendo i due corpi perfettamente duri, l'azione dell'uno consiste unicamente in comunicar parte della forza motrice, la passione dell'altro in riceverla, senz'altra modificazione, nè azione. Quel punto di mezzo tra quest'azione e questa passione, nel qual punto una porzione della forza motrice si stacca dal primo corpo e dalla rimanente porzione di forza motrice, e invade l'altro corpo, è quello in cui si manifesta il fenomeno della *pressione*, che cessa tostochè la forza sia intieramente distribuita, e che indica un legame e una continuazione di forza tra i due corpi.

1480. *e*) Abbiamo veduto, che nella mole corporea esiste a substrato un'attività reale, la quale abbiamo chiamata *attività finale del principio*. È a ricordarsi di due cose: 1° che ogni attività appartiene a ciò che ha natura di principio, e però che anche nella attività finale il principio è presente in *quanto* è quella attività; 2° che tra i principî non si può dare giammai una lotta immediata, ma solo quella lotta, già descritta, in un *termine* in cui due principî separati spieghino le loro attività diverse. Per l'opposito i principî, come pure le loro attività, sono atti a unificarsi e congiungersi. Ciò posto, si chiarisce come le attività che sono in due corpi, l'uno de' quali in moto e l'altro in quiete, debbano, quando quello tenta di prendere la località di questo, unirsi e divenire così un'attività sola. I due principî in tal caso s'uniscono, ma solo in quanto si trovano presenti in tali attività finali, e non più. La pressione dunque, che esercita un corpo sull'altro nell'urto, è l'operazione che unisce e continua le due realità o attività finali. Divenendo quindi una realità sola e continuata, la forza motrice deve dividersi in essa equabilmente, diminuendosi nella realità del primo corpo per comunicarsi d'altrettanto alla realità del secondo. Conviene pertanto distinguersi in questo caso:

1° Il *tempo* che la forza motrice impiega a distribuirsi egualmente a tutta la realità de' due corpi divenuta una, acciocchè possa moverli come un corpo solo: durante il qual tempo, resta sospeso ogni moto;

2° Lo *sforzo* che fa la forza motrice, accumulata nel primo corpo, per migrare in parte nel secondo quieto: sforzo, nel quale sta la pressione;

3° Il *moto* che poi si riprende, non più nel solo primo corpo, ma in entrambi come in un corpo solo; la cui *quantità* è pari a quella di prima.

In questa unificazione delle attività finali che sono nei due corpi, e nella comunicazione che a questa *realità*, divenuta una, vien fatta della forza motrice, si ha la spiegazione della teoria della *composizione del moto*, su cui si fondano le leggi meccaniche. E dico composizione delle forze d'ogni specie, non solo di più forze impellenti in varie direzioni, ma anche delle forze attrattive, le quali hanno la loro origine nel *principio animatore*, e dipendono solo remotamente dal principio dello spazio, nel seno del quale nascono i principî animatori de' corpi.

1481. *f*) La composizione dunque delle *forze motrici* di qualunque specie, che affettino il medesimo *corpo*, è un effetto e a un tempo una riprova di questo, che tutti i principî, e le attività loro, sedi de' principî, hanno la proprietà di potersi *unire* e unificare; laddove è proprio della natura terminativa il *dividersi*, e l'addurre la pluralità c moltiplicazione de' principî stessi. Ma quando le realità terminative s'uniscono e si continuano, allora anche le attività e gli atti che le somministrano al principio dello spazio s'unificano, e quinci ne diviene un atto solo che abbraccia quella natura terminativa tutt' insieme unita. Ed è perciò, che la forza motrice che prima trovavasi in un solo corpo, quando questo urta in un altro, invade anche quest'altro, e si diffonde in esso.

1482. Ma qui è da considerar la natura di questa forza. Essa è un'attività semplice, come semplice è ogni principio. La sua quantità dunque non può essere, che *intensiva*. La misura della *quantità intensiva* della forza motrice si desume dal suo effetto, e non è altro che la *velocità* del moto, la quale è uguale allo spazio percorso nello stesso tempo: $V = \frac{S}{T}$. Per intendere che la cosa è così, non conviene considerare i corpi affetti dalla gravitazione terrestre, come sono quelli su cui facciamo le nostre osservazioni, ma conviea che pensiamo corpi liberi da ogni gravitazione, e solo affetti da impulsi meccanici. Così gli abbiamo considerati fin qui, e

specialmente quando abbiam detto, che « l'azione del corpo impellente non è se non quella che comunica il moto, e la passione del corpo impulso non è se non quella che riceve il moto »; dove abbiamo totalmente fatto astrazione da quella difficoltà di muovere un corpo, che nasce dal suo peso, ossia dalla sua gravitazione. Se dunque noi consideriamo, che la sola velocità è la misura dell'intensità della forza motrice, vediamo che la *causa semplice* e *inestesa*, cioè la forza motrice, produce un fenomeno *esteso*, che è lo spazio percorso dal corpo in un dato tempo. Ora, in che maniera una causa attiva, priva d'ogni estensione, può produrre un effetto esteso? Questo è inesplicabile, è anzi impossibile, perchè l'effetto avrebbe proprietà positive non solo diverse, ma contrarie alle proprietà positive della causa. Si ha qui dunque una riprova della teoria data, secondo la quale la estensione non viene al corpo dal principio corporeo, ma è sopraggiunta dall' altra causa che riceve la realità terminativa, cioè dal principio dello spazio; e non venendo dal detto principio corporeo l'estensione, di conseguente non viene da lui nè manco la *località* relativa, nè lo *spazio* percorso dal moto. Ma il principio dello spazio, come riveste di spazio la realità ch'ei riceve dal principio corporeo, così gli dà la località che risponde al punto virtuale e semplice della sua attività, al qual punto gli è data dal principio corporeo la detta realità; e così pure dà lo spazio percorso dal corpo mosso, quando il principio corporeo va cangiando successivamente e ordinatamente i punti virtuali della sua attività, a cui rattacca la realità terminativa. Così la velocità, ossia lo spazio percorso dal corpo nello stesso tempo, diviene la misura della forza motrice, e la *quantità intensiva* della forza ha un corrispondente perfetto e una perfetta proporzione colla *quantità estensiva* dello spazio percorso: e qui sta il principio ontologico dell'applicazione dell'algebra alla geometria, de'numeri, o della quantità discreta, alla quantità continua degli spazî.

In tutto questo si trova la teoria della *quantità intensiva* in quanto risponde alla *quantità estensiva*, che così compendieremo:

La *quantità intensiva* appartiene all'ente *principio*, la *quantità estensiva* appartiene solo all'ente *termine*.

La *quantità intensiva* non è altro, che una data quantità d'azione che si considera nel *principio*, il quale è semplice; e però

anche la quantità d'azione che si considera in esso è semplice. Ma quando questa *quantità d'azione* semplice appartiene a un principio che ha un *termine esteso,* allora l'azione del principio termina necessariamente nell' estensione, e quindi la *quantità di quella*, che essendo semplice si chiama intensiva, si traduce in una quantità terminativa che presenta l'estensione, e che si dice *quantità estensiva,* rispondente alla *quantità intensiva* dell'azione del principio.

Quando pertanto diciamo, che il principio corporeo aggiunge la sua attività finale all'azione del principio dello spazio, rattaccandola in diversi *punti virtuali* di questo, altro non possiamo intendere per questi punti virtuali, se non la virtù attiva del principio dello spazio, che essendo semplice, pure ha una *quantità intensiva* che nel suo termine si traduce nello spazio infinito. Si può dunque in quella *quantità intensiva* distinguere altrettante parti, quanti sono i punti estesi assegnabili allo spazio; e quanti più sono questi punti estesi nel termine spazio (*quantità estensiva*), tant'è maggiore la *quantità intensiva* corrispondente nel principio dello spazio medesimo.

1483. *g*) Ma noi dobbiamo considerare alquanto più addentro la proposizione: che « la forza motrice è semplice, e non ha altra misura, che la velocità del corpo libero che ella move ».

Primieramente si rammenti che ella, essendo un'attività, ha natura di principio, in quanto il principio è in ciascuna sua attività secondo che l'attività può contenerlo. Ora, noi abbiamo detto che la proprietà de' principî è l'unione e l'unificazione: che all'opposto la proprietà de' termini è la divisibilità e separabilità, e che da questa proprietà de' termini nasce la *moltiplicazione* de' principî, e non dalla natura di questi. Ciò posto, consegue che, data una forza motrice d'una data *quantità intensiva,* fino a che questa non si è moltiplicata, come sarebbe se aver potesse un termine semplice, un punto matematico a cui fosse applicata, ella moverebbe questo punto con una *celerità* del tutto corrispondente alla quantità intensiva totale, di cui fosse fornita. Ma se il termine mobile si moltiplica, conviene, secondo i principî posti, che anche quella forza si moltiplichi altrettanto, quanto i termini. Così la quantità intensiva della detta forza, che abbiam supposto determinata, venendo divisa e moltiplicata in più ter-

mini, dovrà scemare, rispetto a ciascun termine, nella proporzione del numero di questi termini stessi che sono i mobili suoi. Quanto più dunque sono i corpi mobili che la stessa forza dee movere contemporaneamente, tanto più scemerà la *celerità* del movimento impresso a ciascuno; ed è questo, che nasce appunto nella comunicazione del moto per impulso. Questo è ancor quello che si vede avvenire nell'attrazione astronomica. Poichè supponendo che il corpo attraente emetta una quantità determinata di forza attrattiva, questa scema nella proporzione in cui crescono i punti sui quali esercita l'attrazione. Onde, espandendosi questa in una sfera, e i punti estremi delle diverse sfere concentriche essendo tanto maggiori quanto più cresce il quadrato del raggio delle sfere medesime, consegue necessariamente, che l'attrazione dovrà manifestarsi in ragione indiretta del quadrato delle distanze.

L'intensità dunque della forza motrice non solo si traduce nell'estensione, ma anche si moltiplica, si traduce in una *moltiplicità* che la rappresenta. Così il *numero* diviene atto a rappresentare l'*unità intensiva*, poichè questa moltiplicandosi col moltiplicarsi del termine, si divide in *gradi*, che possono trovarsi *unificati*, secondo la condizione de' principî, o *dividersi* e moltiplicarsi, secondo la condizione de' termini a cui hanno una relazione attiva, ne' quali termini tali gradi di attività si fanno presenti, e ricevono dai detti termini individui tale maniera di limitazione.

Per avere un'espressione della quantità del moto, i fisici sogliono moltiplicare la massa del corpo che si move, colla velocità, facendo $F = MV$. In questa espressione, MV esprime tutta la forza: onde, se la stessa quantità di forza venisse applicata ad un corpo di altra massa M', la velocità di questo, V', riuscirebbe $V' = \frac{MV}{M'}$.

Se dunque nell'espressione MV la massa fosse ridotta ad un'unità assoluta, s'avrebbe la quantità intensiva della forza, come abbiamo detto, pari alla velocità $F = V$.

Ma non trovandosi l'unità assoluta ne' corpi a cagione della loro divisibilità indefinita (*Antropol.....*), i fisici ricorrono alle quantità infinitesimali, che, come abbiamo detto nella Logica e altrove, non esistono nè possono esistere in natura, ma sono

un certo nostro modo di concepire, come meglio dichiareremo nella Filosofia della Matematica, se ci sarà dato d'esporla. L'Ontologo, che cerca la verità dell'ente, e non pure entità mentali, deve prendere un altro cammino; ed ecco quello che ci sembra dover essere.

1484. Ammesso che il mondo corporeo consti d'atomi perfettamente duri, d'una picoolezza che sfugge ai nostri organi sensori anche armati d'istromenti, è da supporre che la forza per via d'impulso si comunichi a tutto l'atomo impulso, istantaneamente, e non successivamente; e che il tempo che si perde nella comunicazione del moto d'un corpo all'altro, si perda solo nel passaggio della forza motrice d'un atomo all'altro: sicchè un atomo, investito dalla forza, occupa qualche tempo nella pressione che esercita sull'atomo continuo, ma poi in un istante la forza pervade l'atomo, risolvendosi la pressione all'atto stesso in cui la forza si comunica.

Questa ipotesi, abilmente adoperata, somministrerebbe anche un principio per misurare la dimensione degli atomi primitivi della materia; ma non vogliamo entrare in questioni estranee, bastandoci d'accennarle, come altrettanti *quaerenda*, ai dotti.

Gli atomi formanti un corpo s'attengono insieme per via di *forze attrattive* venienti dal principio animatore, e perciò da un principio diverso da quello onde proviene la *realità* il quale è il Principio corporeo. Questo spiega la ragione, per la quale gli atomi possono trovarsi al contatto, e tuttavia non formare una realità sola; onde altro è la continuità propria dell'atomo, la quale dipende dall'individua porzione di realità data dal Principio corporeo, ed altro la continuità d'adesione prodotta dalla forza attrattiva e unitiva del *Principio animatore*. L'un principio mantiene diviso di realità quello che l'altro unisce di contatto coesivo con una forza diversa da quella che è nella stessa realità. Questi due generi di forze dipendenti da due principî diversi, e però indipendenti anch'esse, servono a spiegare:

1° Come la forza che si comunica trovi un veicolo per passare da un atomo ad un altro: questo veicolo è il contatto de' due atomi;

2° Come nel fare questo passaggio intervenga una morula, e com'esso non possa essere operato all'istante. Poichè la forza

motrice affettando la stessa *realità*, se la realità individua è una sola, s'intende come possa essere invasa all'istante da essa forza; ma se due sieno le realità individue, deve lo sforzo invadente dividersi in due sforzi, col primo de' quali è invaso il primo atomo, col secondo il secondo, e due sforzi non possono essere che due atti divisi da qualche morula tra l'uno e l'altro. In fatti, anche il rimanere al contatto coesivo due realità individue, impòrta una separazione di natura. Questa separazione di natura, qualunque sia, deve indurre qualche impedimento al passaggio della forza, e così dee far perdere a questa alcun tempuscolo.

3° Vedesi conseguentemente la ragione, per la quale anche la forza, sebbene di natura semplice e inestesa, impieghi qualche *tempo* nella sua comunicazione e migrazione, e com'ella in questa deva operare per intermittenza d'invasione istantanea, e morule di sforzo.

TEOREMA V.

Nel Principio animatore de' corpi ci ha una virtù motrice che nasce dalla sentimentazione del proprio corpo, ossia dalla stessa animazione.

1485. Noi abbiamo fin qui dichiarata la causa sia della *quiete* de'corpi, sia del movimento di traslazione semplice. La causa della quiete fu da noi riposta nell'operazione del Principio corporeo, colla quale questo raggiunge la monade a un dato punto virtuale dell'attività del Principio dello spazio, il quale dà ad essa monade l'estensione, e ad un tempo la località relativa. Poichè l'avere una località determinata è, per un corpo, stato di quiete. La causa del movimento di traslazione semplice fu da noi riposta in un'altra operazione del Principio corporeo, il quale muta continuamente il punto virtuale dell'attività del Principio dello spazio, a cui rattacca la stessa monade, onde questo Principio la riveste d'una sempre nova località. L'identità poi della monade è fondata nella sua relazione col Principio corporeo, che rimane la stessa; onde essa è un'identica porzione di termine proprio del detto Principio.

Ma oltre il movimento di traslazione semplice, senza dubbio, c'è un movimento prodotto dal principio animatore e sensitivo de' corpi. La più ovvia osservazione ci mostra, che l'animale produce nel proprio corpo de' movimenti spontanei; ed è di questi, che or cerchiamo la causa. Noi abbiamo perciò posto il teorema: che « nel Principio animatore de' corpi c'è una virtù motrice che nasce dalla sentimentazione del proprio corpo, ossia dall'animazione stessa ».

La dimostrazione della prima parte di questo teorema, cioè del fatto, non ha bisogno d'altro, che della semplice osservazione, e della coscienza che l'uomo ha della propria animalità e della virtù motrice di questa.

La dimostrazione della seconda parte, cioè che la sentimentazione del proprio corpo sia quella che contiene la virtù motrice animale, fu data da noi nella Psicologia.

Quivi abbiamo veduto, che la virtù motrice appartiene alla parte attiva della sentimentazione stessa, e abbiamo distinte due classi di movimenti: quelli che nascono nella materia all'atto dell'animazione stessa e dell'organizzazione, movimenti che riferimmo, siccome a loro causa, a quella facoltà che abbiamo chiamato *spontaneità motrice vitale*; e quelli che nascono dopo che il sentimento fondamentale è già posto in essere, come una conseguenza del sentimento stesso, movimenti che riferimmo, come a loro causa, a quell'altra facoltà che noi chiamammo *spontaneità motrice sensuale* (*Psicol.*, 1781—1827).

1486. *Obbiezione* 1ª. — Voi avete detto, che la virtù motrice appartenente ai due sommi generi dell'istinto animale, cioè all'*istinto vitale* e all'*istinto sensuale*, costituisce la *parte attiva* di una facoltà, la cui parte passiva è la sensione, secondo il principio che avete posto, che « ogni potenza umana è passiva nel suo cominciamento, e dalla passività poi esce un'attività corrispondente ». All'incontro, voi venite qui a considerare la facoltà stessa della sentimentazione, e però il senso, come una facoltà attiva, che ha in sè la virtù motrice.

Risposta. — Due sono le parti che dà l'analisi del sentimento. L'una consiste nell'esser data al principio dello spazio la monade reale; e in questa prima parte il principio dello spazio è *ricevente*, e il principio corporeo è *dante*. Quando poi

il principio dello spazio ha ricevuta la detta monade, la riveste di spazio sentito, nel che sta la sentimentazione. Nel fare questa operazione, il principio dello spazio si move spontaneamente, e in tanto egli è attivo; ma è provocato a una tale operazione spontanea dall'attività del principio corporeo che gli dà quel termine, e qui cominoia la sua *passività*. A questo s'aggiunge, che la monade reale, che gli è data e che lo provoca, non viène tutta penetrata dal sentimento, ma una parte di essa resiste e rimane nel sentimento come refrattaria al sentimento stesso, l'atto del quale lotta per penetrarla, e s'accorge della presenza d'un elemento straniero, per questa resistenza che incontra: onde qui si manifesta un altro elemento di passività nell'operazione del sentire.

Ci ha dunque nella formazione del sentimento:

1° Una relazione di *ricevimento*;

2° Una *prima passività* nella provocazione all'atto della sentimentazione;

3° Una *seconda passività* nella resistenza che impedisce la perfetta sentimentazione della monade ricevuta.

Ma unitamente a queste relazioni di *ricevere* e di *doppio patire*, nella sentimentazione c'è la parte attiva. Poichè il principio sensitivo:

1° Alla provocazione risponde con un operare spontaneo che è un *primo grado d'attività*,

2° Produce il sentito che è un *secondo grado d'attività*,

3° E nel sentito, o in conseguenza del sentito, produce il movimento corrispondente nel *termine sentito* o esistente nel sentito, con che manifesta la sua *spontaneità motrice*, che è un *terzo grado d'attività*.

Così comincia il ricevere, e il patire, e sussegue, continuandosi ad essi, l'operare attivo.

1487. *Obbiezione* 2ª — Avete detto, che il movimento di traslazione semplice s'opera per un'azione del Principio corporeo che rattacca a diversi punti virtuali del Principio sensitivo, ordinatamente e successivamente, la monade. Or come avverrà un movimento qualunque per la sola virtù o forza del principio sensitivo, senza cooperazione del principio corporeo?

Risposta — Rispondo primieramente, che non potendosi ne-

gare il fatto, contro questo non si dà obbiezione, ma ogni discussione può cader solo sulla maniera di spiegarlo. Ora il fatto è questo: che il principio sensitivo non può avere a suo termine proprio, che un sentito, perchè ciò che non è sentito è alieno dal principio sensitivo; e che questo principio, modificando il suo *sentito*, con questo stesso modifica e move, d'un moto limitato e speciale, come diremo, *la realità corporea* che giace nel suo *sentito*. Egli non esce dal sentito, dal suo termine proprio, per influire e movere la realità straniera (*Psicol.*, 1824): il che ben dimostra, che il sentimento e l'atto del sentire non è un fenomeno vano e di sola apparenza, ma è efficace, sostanziale, dotato di una forza che investe la realità stessa dei corpi (*Psicol.* 289-298). Trattasi dunque di spiegare questo fatto innegabile; e n'abbiamo già accennata la spiegazione dicendo, che nella realità terminativa in istato ancora di monade è presente l'attività del principio corporeo. Quando questa monade è data per termine al principio sensitivo, allora, per tale unione, l'attività di questo s'accumula dell'attività di quello, perchè tutto ciò che ha natura di principî, se viene in comunicazione, s'unifica in un principio solo, risultante da più principî o da più attività appartenenti a principî diversi, essendo questa unificazione l'unico contatto, l'unica comunicazione immediata che possa esistere tra più principî o più attività. Il principio sensitivo dunque, a cui è data la monade, acquista, insieme con questa, o s'associa dell'attività del principio proprio della medesima, che è il corporeo, il quale ha virtù di moverla.

Si dirà: perchè dunque il principio sensitivo non partecipa la virtù di dare al proprio corpo anche il movimento di traslazione semplice, di cui pure è dotato il principio corporeo?

La ragione si è, che il principio sensitivo non s'unisce immediatamente col principio corporeo, di maniera che di due principî se ne faccia un solo, ma s'unisce solamente coll'attività finale di questo principio. Ora il moto di traslazione semplice o moto assoluto de' corpi viene dal solo principio corporeo; e l'*attività finale* non avendo che un'esistenza relativa al principio, ed esistendo per l'attività di questo, non può avere l'attività di moversi per sè, ma solo quella di *rice-*

vere il moto dal principio che gliela dà, e di *conservarlo*. Se si trattasse di solo ricevere il moto ossia la forza motrice, questo non sarebbe propriamente *agire*, ma *ricevere*. Ma poichè conserva se stesso, perdurando, e anche la forza motrice ricevuta, finchè il *principio corporeo* continua a dargliela, e la comunica associandosi ad altra realità, si vede in tutto questo un'attività mutuata, e la potenza di riceverla e di ritenerla; e questa è quella di cui può far uso il principio sensitivo, quando gli è congiunto quel termine. La congiunzione o comunicazione di un tale termine a lui, è la ragione della sua azione nel detto termine, e del nesso, pel quale può disporre di quella qualunque siasi attività che è nel termine stesso; e però questa potenza di disporne è relativa, determinata e misurata da tale congiunzione e continuazione, e non dalla congiunzione immediata collo stesso principio corporeo.

1488. Nel *sentito corporeo* dunque ci hanno due elementi, il *soggettivo* e l'*estrasoggettivo*: il primo, opera e termine proprio del *Principio sensitivo;* il secondo, opera e termine proprio del *Principio corporeo*. Ma questi due elementi sono individuamente congiunti: sono due realità che si continuano e ne formano una. Pure, nell'esser loro dipendendo da due principî diversi, hanno due cause che in essi influiscono ed esercitano qualche dominio: il principio corporeo domina la realità estrasoggettiva, ossia la *monade reale*; il principio sensitivo domina la realità soggettiva, il *sentito esteso*. Formando dunque questi due elementi una realità sola individua, conviene di necessità, che l'azione di ciascuna delle due cause si faccia sentire, ed estenda il suo effetto in tutta la realità individua di cui si tratta, risultante da que' due elementi.

È quindi consentaneo, che se il corpo animale soffre alterazione nel suo elemento estrasoggettivo, anche il suo elemento soggettivo, cioè il sentimento, partecipi di questa passione; ed ecco di novo la *parte passiva* del sentimento. Ma se viceversa l'elemento soggettivo, ossia il sentito, soffre alterazione dall'azione del suo principio proprio, che è il principio subiettivo, del pari conseguirà che anche l'elemento estrasubiettivo se ne risenta, ossia ne riceva un movimento, e ciò appunto in

tanto, in quanto forma un'unità individua con esso principio soggettivo, unità che può essere di diversi gradi e modi.

Così ciascuno de' due principî agisce entro la sua sfera, ma poichè queste sfere d'azione sono individuamente congiunte, l'effetto dell'azione dell'una sfera si comunica all'altra, ossia dall'un termine all'altro.

Il Principio corporeo dunque rattacca la monade a quel punto virtuale dell'attività del Principio sensitivo che gli piace, e per la forza motrice la rattacca successivamente ad altri ed altri de' detti punti virtuali. Ma anche il Principio sensitivo, alla sua volta, può porgere alla monade altri ed altri punti virtuali della sua propria attività, e così dare alla stessa il fenomeno d'un movimento a sè relativo. A quella guisa appunto, che se ci avessero due ruote dentate e animate, rimanendo ferma l'una, l'altra si potrebbe movere, del suo proprio movimento, e ingranar quella con quali tra suoi denti più volesse; e lo stesso potrebbe fare la prima, restando l'altra in quiete; e così ci avrebbe un movimento relativo tra le due ruote prodotto dall'una e dall'altra ugualmente. Ma la similitudine non calza in tutto, perchè qui si suppone, che una ruota stia ferma al moversi dell'altra, quando nel caso nostro l'effetto dell'azione di uno de' due principî si estenderebbe ai due termini congiunti in uno.

1489. È da considerarsi infatti, che il Principio sensitivo è una sostanza che, sebbene sintetizzi colla realità terminativa che gli è data e che gli presta l'occasione d'emettere l'atto suo naturale, tuttavia opera con un'energia sua propria, e l'atto del sentire che emette non ha punto natura somiglievole a quella della realità terminativa. Segue egli dunque sue proprie leggi nell'emettere l'atto della sentimentazione, leggi che si riassumono tutte in questa semplicissima: « Il principio sensitivo per la sua forza entica tende a sentire più che può »; e ciò, perchè sentire per questo principio è essere, e la forza entica d'ogni principio gli dà la tendenza ad essere più pienamente che sia possibile. Questa prima legge si diparte in due, che noi abbiamo chiamate leggi dell'istinto vitale e sensuale. La legge dell'istinto vitale ha questa formola: « L'istinto vitale tende a porre in essere il maggior possibile sentimento fonda-

mentale » (*Psicol.* 1785). La legge dell'istinto sensuale ha questa formola: « L'istinto sensuale tende a far sì, che le sensazioni parziali e passaggere, le quali si suscitano nel sentimento fondamentale, in quanto sono piacevoli, divengano massime, mediante stimoli ed eccitamenti passaggeri » (*Psicol.* 1801). Come si vede da queste formole, il termine immediato dell'azione del principio sensitivo è sempre il sentimento, cioè la produzione o l'aumento di questo. La produzione che appartiene all'istinto vitale è propriamente quella che abbiamo chiamato *sentimentazione* (almeno quando questa ha per termine il proprio corpo). Se quest'operazione riguarda semplicemente l'animazione dell'atomo, il subietto che fa quest'operazione è il principio sensitivo dello spazio. Se poi pe' movimenti intestini di più atomi aggruppati sorge il sentimento fondamentale d'eccitazione e d'organizzazione, la produzione di questi non è opera del puro principio dello spazio, ma del principio sensitivo animatore che già esiste come subietto ne' primi elementi, e perciò dell'istinto sensuale medesimo. La produzione dell'istinto sensuale, che è l'aumento e la perfezione del sentimento, non appartiene al puro principio sensitivo dello spazio, ma al principio sensitivo animatore che informa un corpo, nel qual principio animatore è già compreso quello dello spazio come un antecedente generico.

Ma il sentimento avente per termine il corpo esteso contiene in sè individuamente unita la realità corporea, e però ogni mutazione che accada nel sentimento è necessariamente sentita da questa. Se la realità corporea è puramente un atomo, l'animazione o sentimentazione del medesimo non può dare che un sentimento semplice e immutabile, nè il principio animatore può cagionare in lui alcun movimento, perchè non gli è possibile nè cangiare, nè aumentare il sentito determinato: allora alla sentimentazione di quell'atomo altro non si richiede, se non che il principio corporeo lo somministri e raggiunga in istato di monade ad uno de' punti virtuali dell'attività del principio dello spazio, e questo principio è indifferente che gli sia raggiunto piuttosto in un punto, che nell'altro, perchè questo non accresce il suo sentire.

Ma se il sentito di cui si tratta è un sentito d'eccitazione e

d'organizzazione, in tal caso egli nasce, s'accresce, diminuisce mediante la collocazione rèciproca di più atomi al contatto tra loro, e quindi piuttosto mediante un certo sistema di movimenti intestini, che un altro. Allora la posizione reciproca degli atomi e delle molecole non è più indifferente alla quantità del sentimento, e il principio sensitivo che sorge in tal caso da più principî associati e unificati, e che tende a porre l'atto massimo del sentire corrispondente al suo termine, facendo quello sforzo, che gli è naturale per la sua forza entica, di porre quest'atto massimo, viene necessariamente a influire sugli atomi e sulle molecole che sono per lui un termine unico, dando loro la distribuzione e l'atteggiamento che confassi col sentimento massimo e continuato a mantenere i movimenti intestini che sono più opportuni allo stesso intento. Di qui procede tanto la spontaneità motrice dell'istinto vitale, quanto la spontaneità motrice dell'istinto sensuale, intorno a cui è da vedere la Psicologia.

COROLLARIO

Intorno al grado d'indipendenza che l'azione del Principio sensitivo, nella sentimentazione, ha dalla monade che gli è data dal Principio corporeo; e intorno al grado d'indipendenza, che il sentito prodotto ha dalla realità refrattaria che in esso si trova.

1490. Due cose vogliamo notare con questo corollario.

La prima si è, che il Principio sensitivo non si moverebbe mai da sè stesso a dare l'estensione alla monade, e a renderla sentita, e costituire in tal modo la natura corporea, se la monade non gli fosse data da un altro Principio a lui straniero. Gli mancherebbe in tal caso il termine della sua azione, che egli non potrebbe creare. Perocchè creare il proprio termine, sarebbe creare sè stesso come ente; e niun principio può operare, se non è già ente; e i principî finiti non sono enti, se non abbiano il termine, in cui finiscano sè stessi e si pongano come enti. Infatti, il principio senza il suo termine è un indeterminato che non si può dire nè infinito, nè finito; e l'indeterminato da sè solo non

può sussistere. Acciocchè dunque sussista, deve avere il suo termine; e se questo è finito, si ha un ente finito, se questo è infinito, si ha l'ente infinito. Ma l'ente infinito ha il termine infinito per necessità di natura. L'ente finito non esiste per necessità di sua natura; ma nella sua esistenza ha quest'ordine, « che si concepisca dalla mente il principio non ancora determinato come anteriore al termine finito che lo determina ». Non essendo dunque il principio ancor determinato, non può sussistere, nè può agire prima d'avere il termine; e però egli non può darlo a sè stesso. Conviene dunque che gli sia dato: quindi egli dipende da quell'ente, qualunque sia, che glielo dà, o che contribuisce a darglielo. Onde, l'azione entica del principio che pone in essere un ente finito, non può aversi, se non a condizione che gli sia dato il termine in cui ella si porti e si spieghi.

La seconda cosa che vogliamo notare riguarda il grado di dipendenza che l'azione entica del principio, e il suo prodotto, ha dal termine che gli è dato: laonde qui si presentano due questioni.

Questione prima. — Dato il termine straniero, nel caso nostro la monade, l'azione del principio in questo termine dipende ella totalmente dal termine stesso, in modo che da questo in ogni parte venga determinata? ovvero rimane qualche cosa che sia dovuta alla spontaneità del principio agente, sicchè questa spontaneità operi con leggi proprie non imposte a lei dal termine straniero?

Questione seconda. — Data già bella e compiuta l'azione entica del principio, e però il suo prodotto, questo prodotto ha egli qualche cosa d'indipendente dal termine che fu dato e che suscitò l'azione che lo produsse?

1491. La prima questione trova risposta nella sentenza che esponemmo nella Psicologia, colla quale stabilimmo: « che sebbene un principio sostanziale abbia la sua esistenza condizionata « a un termine che gli è dato, tuttavia, posto che abbia ottenuto già una volta l'esistenza, egli ha un'attività propria che « non viene dal termine, e che pur riguarda lo stesso termine » (*Psicol.* 706, segg.). Il principio adunque o anima sensitiva ha bisogno bensì d'avere un termine da fuori, per ispiegare e compire l'atto della sua esistenza; ma ottenuta che s'abbia

quest'esistenza, l'attività spiegata è così propria del principio, ch'ella opera secondo certe sue leggi, non imposte già dalla natura del termine, ma sì determinate dalla natura del principio stesso. E però il principio è attivo sullo stesso termine, e fino a un certo segno lo modifica.

Possiamo veder ciò nella stessa analisi del fatto della sentimentazione, e sopra tutto in quella funzione di questa, per la quale il principio riveste di estensione la monade.

È dunque da considerarsi quello che in altre parole abbiamo detto già prima: cioè che questo rivestimento si fa per due atti, l'uno de' quali spetta al Principio dello spazio puro, l'altro spetta al Principio sensitivo del corpo, animatore di questo; ed ecco in qual modo.

1492. La monade è data al Principio dello spazio puro, raggiunta ad un punto virtuale della sua attività: punto d'attività che ha un certo grado di quantità intensiva. Il Principio dello spazio, che opera secondo la propria forma (*Psicologia...*), incontanente riveste la monade d'una quantità d'estensione proporzionata alla quantità intensiva del punto virtuale nel quale gli fu data, e così determina altresì la sua prima località relativa potenzialmente, cioè in modo relativo alle linee che possono essere tirate secondo la triplice direzione dello spazio. Quest'è l'opera del Principio dello spazio. Al Principio corporeo all'incontro, che è quello che dà la monade al punto virtuale accennato, spetta pure il trasportarla da un punto virtuale ad un altro: il che noi chiamiamo *movimento monadico*, che si fa fuori dell'estensione. Il Principio dello spazio è quello che continuando a dare la stessa quantità d'estensione alla monade in tutti i punti ai quali viene trasportata, e una estensione che ha una località relativa sempre diversa, traduce il movimento monadico nel movimento de' corpi che si fa nell'estensione e che può cadere sotto i sensi. Tutto questo per necessità di natura, in un modo affatto determinato. Ciò spiega perchè il Principio animatore, ancorchè dotato d'intelligenza, non è consapevole di dare egli stesso l'estensione ai corpi, ma li riceve già estesi. Poichè è il Principio dello spazio, antecedente a lui, che dà l'estensione alla monade, e che nello stesso tempo la sentimenta, cioè la rende sentita: il qual atto del renderla sentita, è lo stesso Prin-

cipio animatore che viene all'esistenza nello stesso istante in cui l'estensione de' corpi è prodotta.

1493. Ora, quest'estensione ha certamente una quantità estensiva, ma una quantità di cui il principio animatore non conosce ancor la misura, perchè non si è ancor formata l'unità che gli serva di modulo a misurarla. Il principio animatore, ossia l'anima sensitiva, non rileva la misura della quantità estensiva de' corpi e degli spazi intermedi, se non per via di confronti che fa il senso mediante la ritentiva, l'immaginazione e l'abito (*Antropol.....*): prendendo i quali dati dal senso, la ragione acquista i concetti delle misure, co' quali rileva i rapporti delle quantità estensive con quella ricchezza che riluce nelle scienze della geometria e dell'aritmetica. Come queste misure, e misurazioni de' corpi e degli spazi relativi vengano acquistandosi nell'ordine del senso e in quello della ragione, fu da noi ragionato nell'Ideologia.

Concludemmo da questo, distinguendo l'estensione non misurata (la quale o è infinita, o finita, ma non riscontrata da alcuna misura) dall'estensione misurata, che è quella di prima, ma riferita dal principio sensitivo e razionale ad una unità di misura. Or dunque diciamo, che se il Principio dello spazio è quello che dà l'estensione al mondo esterno, il Principio animatore e razionale è quello che trova l'unità di misura (e queste unità possono essere diverse), e che ad essa riscontra la quantità d'estensione che hanno i corpi e gli spazi loro relativi, e di conseguente le località relative de' medesimi. Tali misure sono formate dagli atti del Principio sensitivo: non sono naturali, ma sì acquisite. Non essendo naturali, non è la natura stessa quella che determini il principio sensitivo ad applicare tali misure alla quantità de' corpi e degli spazi relativi, e di conseguente alle loro località; ma queste sono operazioni che appartengono agli atti secondi. Ed è questa la ragione, per la quale il principio sensitivo e razionale possono sbagliare nell'assegnar la quantità misurata, e la località misurata, ai corpi ed agli spazi: come accade a chi credesi provar dolore in una gamba amputata, o avere una parte del corpo di smisurata grandezza, o doppia di quella che ha.

1494. A parlar dunque propriamente, il Principio dello spazio

è quello che dà la quantità estensiva alle monadi; e questa è determinata e invariabile, onde si dice non cader qui errore. Il Principio sensitivo poi non dà propriamente la quantità ai corpi, che esiste coeva con essi, ma a questa quantità dà la misura e la località misurata più o meno esattamente. Quest'operazione, non essendo naturale, ma appartenente alla attività che consegue la natura, non opera sempre in un modo invariabile e senza errore; ma procede con più o men di perfezione, secondo che le misure acquisite sono riuscite più o men precise e meglio commisurate tra loro e quindi ridotte in una, e secondo che i dati ai quali vengono applicate appartengono più o men da vicino alla quantità estensiva de' corpi. Poichè le dette misure non s'applicano a questa immediatamente, ma talora a certi segni della medesima che si prendono in sua vece. Così le misure date dalla vista, e dagli altri tre sensi, l'udito, l'odorato e il gusto, danno piuttosto segni della quantità estensiva de' corpi, che non la quantità stessa: e ciò avvien specialmente del senso della vista (*Ideol......*).

1493. Ci rimane la seconda questione: « Dopo che il sentito « corporeo è già prodotto per l'azione entica del Principio, ha « egli qualche cosa d'indipendente dalla realità straniera che « suscitò l'azione del detto Principio? ».

Abbiamo detto, che il *sentito* è diverso dall'attività *straniera*, perocchè quello appartiene alla natura del principio sensitivo, laddove questa è di tutt'altra natura. Abbiamo detto ancora, che quando un principio avendo compiuto il suo atto si è posto come subietto sostanziale, egli ha un'attività propria che non riceve le sue leggi da quella realità terminativa che lo suscitò e gli rese possibile il compire la sua azione entica. Non pare dunque impossibile a concepirsi, che quando quest'azione è compiuta, ella si rimanga per propria energia, ancorchè venisse ritirata quella realità terminativa che fu necessaria a principio per suscitarla. Posto che si potesse sostenere questa sentenza, nel caso nostro avverrebbe, che l'anima sensitiva conservasse il suo sentito, e però la sua propria esistenza come subietto, ancorchè fosse tolto via la monade o le monadi che a principio erano necessarie per suscitarla. Ma questa sentenza, secondo noi, non si può sostenere tale, quale l'abbiamo annunziata.

1496. E per mettere in luce il soverchio di una tale proposizione, cominciamo dal distinguer bene tra questo, e quell'altro caso di cui abbiamo parlato nella Psicologia (676-680), dove abbiamo supposto che nel seno dell'anima sensitiva sorga, per una certa continuazione, l'anima intellettiva e razionale, la quale poi rimane, anche separandosi da lei la sensitiva, nel cui seno ella era sorta. In quest'ultimo caso, l'anima intellettiva non esce per sè stessa dall'anima sensitiva, quasi come uno svolgimento subiettivo; ma ella nasce, perchè è dato al principio un nuovo termine straniero che gli fa fare un nuovo atto più comprensivo e d'altra natura: onde, per rispetto alla nuova anima, trattasi di vera creazione. Qui niuna maraviglia è che la "nuova" anima perduri, anche separata da lei la prima; poichè perdura il nuovo termine che le dà la sua nuova natura.

Non così nel caso dell'anima sensitiva a cui fosse tolta la realità corporea. Ad essa non sarebbe dato un termine novo; e quindi la questione è diversa. Cercasi pertanto, se possa rimanerle quel termine che ella si è prodotto, cioè il sentito, a malgrado che le sia tolta la realità straniera, nella quale l'ha prodotto. E rispondiamo, che ciò è impossibile, appunto per questo, che l'azione che ha prodotto il sentito come termine subiettivo, lo ha prodotto e continuamente lo produce operando nella realità straniera, la quale è quella che viene rivestita d'estensione dal principio dello spazio, e così vien sentita. Se dunque questa fosse tolta, niente più ci sarebbe che potesse essere rivestito d'uno spazio finito determinato, e però neppur niente che potesse essere sentito in uno spazio chiuso da certi limiti. L'ordine infatti della sentimentazione è questo: 1° è data la monade; 2° è rivestita di spazio finito; 3° questo spazio è sentito con un certo tocco di sentimento; 4° in questo spazio finito si manifesta una forza terminativa, e un'azione del principio senziente sopra di lei. Tolto dunque il primo in quest'ordine, sono tolti i susseguenti. Non può quindi rimanere il sentito e le passioni di questo, se sia sottratta la monade.

Quello nondimeno, che può concepirsi come possibile, si è, che l'azione del Principio sensitivo crescesse di virtù e di forza per modo, da penetrare tutta la realità straniera e da renderla tutta sentita: nel qual caso, rispetto al principio sensitivo non

rimarrebbe più alcun elemento refrattario, alcuna distinzione tra il sentito. e la realità. Allora il Principio sensitivo avrebbe pienamente dominata la materia, e questa rimarrebbe al tutto in sua balìa; sì che egli ne potrebbe far ciò che è più conforme alla legge dell'istinto animale che tende al massimo sentimento, e di conseguente anche ciò che più ne piacesse al Principio razionale, nella signoria del quale è il principio animale. Di che seguirebbe che la realità corporea perderebbe ed acquisterebbe, come piacesse a questi principî suoi dominatori, la durezza e l'impenetrabilità.

1497. Abbiamo detto, che si possono fare due ipotesi per ispiegare l'elemento refrattario che rimane nel sentito corporeo. L'una delle quali si è (e mi sembra la vera, cioè mi sembra più che ipotesi), che il sentito non prenda che la superficie degli atomi, e ne sia quasi il cemento che li unisce per coesione o gravitazione; ma che l'interno dell'atomo non sia sentito, e rimanga elemento refrattario. Ciò che rende difficile a concepir questo fatto, si è che la nostra immaginazione ci trae a pensare che l'anima sensitiva abiti nell'interno del corpo, da che si deduce falsamente, che debba abitare nell'interno dell'atomo. Ma se si rifletta, essere cosa assai più vera il dirsi che l'atomo è contenuto nello spazio, e però nel principio che contiene lo spazio, si vedrà che può benissimo pensarsi, l'atomo refrattario essere contenuto nel sentito, e questo circondar quello senza penetrarlo: a favore del quale supposto, come fu già detto, sta il fatto indubitato delle sensazioni superficiali, delle quali abbiamo parlato nell'Antropologia. Se poi invece d'un atomo si prenda un corpo risultante da più atomi, il sentito penetra certamente questo corpo, perchè è quello che unisce insieme e cementa gli atomi stessi; e in questo senso, si può dire che l'anima stia nel corpo.

Seguitando noi a tirare il ragionamento su quest'ipotesi, diciamo non vedere alcuna ripugnanza, che come il Principio sensitivo rende sentite le superficie degli atomi, ma l'interna loro solidità rimane refrattaria e non sentita, e però comparisce come dura e impenetrabile perchè l'azione del Principio non vi si interna, così possa il Principio sensitivo, date altre circostanze e cause, penetrare la stessa estensione interna degli atomi, e in tal modo renderla in sua balìa.

Ma il fatto dimostra, che questo, senza essere assurdo in sè stesso, eccede la virtù della natura, e noi non ne abbiamo esperienza alcuna. Ma giova pur sapere che non involge alcuna contraddizione, e però che questo potrebbe essere fatto da una divina causa che al principio sensitivo aggiungesse tanto d'efficacia.

1498. Si domanderà finalmente, se venendo sottratta la realità straniera, rimarrebbe ancora nel principio sensitivo il principio nella forma di abito, se non in quella di atto. Al che conviene rispondere negativamente. Poichè l'atto con cui il principio sensitivo sente l'esteso corporeo è quello che lo costituisce, e relativamente a lui è l'atto primo. Ora, tolto quest'atto, non ci può più essere il principio sensitivo. L'*abito* non basta a costituirlo, perchè l'abito suppone il subietto preesistente del medesimo, di cui sia abito, e ogni subietto esige un atto primo al quale si rattacchino gli abiti e gli atti secondi.

All' incontro, non è cosa assurda il pensare che rimanesse qualche abito, dopo rimosso il termine corporeo, nel principio dello spazio puro; perchè, rispetto a questo, l'atto del sentire il corpo è un atto secondo, e il principio dello spazio è un subietto antecedente che esiste senza quell'atto secondo, e però può rimanere subietto dell'abito, che rimane, tolto l'atto secondo per la remozione del suo termine.

Allo stesso modo niuna ripugnanza si trova a pensare, che l'anima razionale, separatone il corpo, ritenga quegli abiti che sono un residuo degli atti e delle passioni avute nel precedente stato d'unione al corpo (*Psicol.* 701, segg.); perchè in tal caso si ha nell'anima un subietto che esiste indipendentemente dagli atti del sentire corporeo, i quali per rispetto al principio intellettivo acquistano natura d'atti secondi.

TEOREMA VI.

La virtù motrice del Principio o anima sensitiva non vale a produrre il moto assoluto, ossia di traslazione semplice.

1499. *Prenozioni.* — I sommi generi d'unione entitativa si riducono a quattro, giusta le cose dette fin qui:

1.° Il primo è l'unione immediata de' principi; e questo genere ha tre specie. Poichè o il principio a cui si unisce un altro è più comprensivo e dominante, come quando a un Principio intellettivo s'unisce un sensitivo: nel qual caso il principio dominato perde la ragione di principio, o almeno quella di subietto sostanziale, e diventa una attività appartenente al principio dominante, fino a che sta unito con lui. O il principio a cui si unisce un altro è inferiore di quantità ontologica, e però dall'altro vien dominato; e allora, solo quest'altro rimane il subietto sostanziale, e il primo è una sua attività. Così appunto accade, quando nel seno del principio dello spazio sorge il Principio sensitivo del corpo, che è più comprensivo di lui, onde quello dello spazio rimane in esso come un'attività generica; e molto più accade questo, quando il Principio intellettivo e razionale, sorgendo nel seno del principio sensitivo, rimane solo subietto sostanziale con esistenza propria, dalla quale si può anche separare il principio sensitivo. O finalmente si uniscono due o più principi d'egual grado ontologico, come accade quando i loro termini sono della stessa natura; e allora de' due principi si fa un principio solo che tiene in sè l'attività di tutti, come avviene al Principio sensitivo di continuità, quando più atomi sono posti al contatto.

2.° Il secondo genere d'unione entitativa è quello che passa tra un principio, e un termine; e questo è di due specie. Poichè il termine può essere anch'egli inesteso, ovvero può trattarsi d'un termine esteso. Si possono poi distinguere due altre specie, prendendo un'altra base di specificazione, vogliamo dire, secondo che il termine sia proprio, o sia *straniero*, e per conseguenza ricevuto.

Vi ha dunque un'unione tra l'inesteso e l'inesteso, e questa è duplice, perchè o è tra principio e principio, ovvero tra principio e termine inesteso. Vi ha anche un'unione tra inesteso ed esteso, che è quella che passa tra principio e termine esteso. L'unione tra l'inesteso e l'esteso è pure di due maniere, perchè l'esteso può essere un termine proprio, quale è lo spazio al suo principio, e un termine straniero e ricevuto, quale è l'atomo al principio sensitivo che lo sente. In quest'ultimo caso, i due principi, cioè quello che ha il termine come proprio, e

quello che ha il termine come straniero, non si uniscono propriamente come principî, ma possono anzi trovarsi anche in discordia e lottare tra essi; e questa è l'unica relazione d'attività e passività che può darsi tra i principî, la quale non è immediata, ma nasce per mezzo della medesimezza del termine, in cui operando entrambi, tendono a produrre in esso contrari effetti.

3.° Il terzo tra i sommi generi d'unione entitativa è quello di più termini che variamente s'uniscono in un solo; la qual unione però non potrebbe accadere senza l'attività de' principi, che si spiega ne' termini stessi. E di questo terzo genere di unione una specie è quella in cui l'esteso si unisce coll'esteso.

Vi ha dunque un'unione tra inestesi; e vi ha un' unione tra inestesi ed estesi; e vi ha un'unione tra estesi.

1500. *Dimostrazione.* — Il principio agisce nel termine in quanto egli è unito col termine. Ma il principio animatore è unito col termine corporeo unicamente per la sentimentazione. Dunque agisce nel termine corporeo solamente in quanto lo sente, il che è ciò che abbiamo affermato nel teorema precedente. Ora, al sentimento del principio animatore che sente il corpo è del tutto indifferente, che il corpo sentito si trovi piuttosto in una località dello spazio, che in un'altra; poichè il corpo, che è il suo termine, non muta di natura, nè di qualità, a cagione della località sua nello spazio, come abbiamo veduto. Il principio poi che lo anima e lo sente, essendo privo d'estensione, la quale tutta appartiene al termine, è fuori dello spazio, e però la località non gli appartiene, nè influisce sul suo sentire. Ma il moto di traslazione semplice, non consistendo che nella mutazione della località del corpo senza alcuna modificazione di questo, non ha per sè alcuna relazione di sensilità col principio animatore, e però questo non può produrlo, perchè manca tra lui e la località quel nesso sentimentale pel quale solo il principio sensitivo può operare nel suo corpo. Non può produrre dunque il moto di traslazione semplice: che è ciò che si doveva dimostrare.

Lo stesso apparisce dal fatto, che il movimento assoluto è al tutto insensibile, come abbiamo dimostrato nell' Ideologia. Se dunque questo moto è insensibile, come mai potrà esser prodotto

dal principio animatore che opera solo per via di sentimento, sia con quell'atto con cui lo produce, come fa l'istinto vitale, sia con un atto che succede al senso già prodotto, come fa l'istinto sensuale?.......

FINE

INDICE[1]

(1) *Tra i titoli posti nel corso dell'opera, e quelli posti nell'Indice havvi qualche piccola differenza, che forse l'Autore avrebbe levata. — *V.* sez. v, cap. IX — sez. VI, cap. II, art. II; cap. III, art. VI; cap. IV, art. I, V; cap. V, art. IX*.

SEZIONE VI

				ERRORI	CORREZIONI
Pagina	49	*linea*	4-5	primo contenente	primo, contenente
»	70	»	32	avente	aventi
»	146	»	28-29	indeterminabile	indeterminata
»	»	»	35	dalla forma	dalle forme
»	172	»	19	in quello	in *quanto a* quello
»	»	»	20	è in Dio	*e che* è in Dio
»	187	»	24-25	intelligibile	inintelligibile
»	202	»	33	»	»
»	275	»	24	determinazioni	denominazioni
»	317	»	12	causa	cosa
»	319	»	4	analogico	anagogico
»	369	»	10	inintelligibilità... scevri	intelligibilità... privi
»	431	»	ultima	Cap. II, art. II	Cap. I, art. III
»	432	»	17	tre generi	tre sommi generi

Con approvazione ecclesiastica.